DER GLAUBE IM NEUEN TESTAMENT.

EINE UNTERSUCHUNG ZUR NEUTESTAMENTLICHEN THEOLOGIE.

EINE

VON DER HAAGER GESELLSCHAFT ZUR VERTHEIDIGUNG DER CHRISTLICHEN RELIGION

GEKRÖNTE PREISSCHRIFT

VON

A. SCHLATTER,

LIC. THEOL. DOZENT IN BERN.

LEIDEN. — E. J. BRILL.

1885.

INHALT.

EINLEITENDES.

Unfruchtbarkeit der Reflexionslitteratur über den Glauben — die geschichtliche Aufgabe — der Rückblick auf die vorchristliche Zeit — die Darstellung der Gemeinde neben derjenigen der Apostel — das Verhältniss der geschichtlichen Untersuchung zum Glauben.

Der Macht, mit der Wort und Begriff: Glaube in den Geschichtslauf eingegriffen haben, entspricht eine ausgebreitete Litteratur, die sich mit demselben in philosophisch-dogmatischer Reflexion beschäftigt, die jedoch ihrem Erkenntnisswerth und ihrer praktischen Fruchtbarkeit enge Grenzen gezogen fand. Die innern Vorgänge, welche durch das Wort Glaube vom übrigen seelischen Geschehen abgegrenzt und fixirt werden, enthalten allerdings, ob sie im menschlichen Zusammenleben oder in Richtung auf Gott zu Stande kommen, ein sehr bedeutsames Problem in sich. Die Frage nach den Bedingungen und dem Verlauf jener Willenssynthesen, durch welche das Ich sich selbst einem Du gegenüber öffnet oder verschliesst, Gemeinschaft stiftend oder verhindernd, und nach dem Verhältniss der Abhängigkeit und Unabhängigkeit, in welchem dieselben zur Wahrnehmung stehen, berührt ein Grundphänomen des geistigen Lebens; aber unsere psychologische Analyse, zumal wenn es sich um Vorgänge handelt, die der Sphäre des Wollens angehören, steht bekanntlich rasch an ihrem Ende. Noch hinderlicher freilich war jenen Erörterungen über Glaube und Wissen u. dgl. eine Selbsttäuschung über den Grund, der jenen Synthesen Macht und Wirkung

giebt. Dieselben operiren in der Regel an einem abstrakten Glaubensbegriff, in welchem vom vertrauenden Verhalten der Beziehungspunkt desselben abgelöst ist, der ihm seine konkrete Bestimmtheit giebt, und nun wird übersehen, dass die Untersuchung dadurch zugleich von dem abgezogen ist, was dem Glauben Kraft und Wirkung giebt. Diese haftet am Wesen und Wirken dessen, dem das Ich sich vertrauend öffnet, und nicht am formalen Verlauf des psychischen Processes. Sie kann darum im Glaubensbegriff niemals entdeckt werden, wenn er zu einem leeren Formbegriff geworden ist, der nur den gesetzmässigen Verlauf der Relation, in die wir durch Glauben treten, zu bestimmen sucht, von der Realität aber, auf die das glaubende Verhalten bezogen ist, abstrahirt. Die Frage nach Grund und Recht, Werth und Kraft irgend eines Glaubensakts ist von der Frage nach Wesen, Kraft und Wirkung seines Objekts abhängig und nicht durch Erörterungen über den formalen Verlauf des Glaubensakts beantwortbar.

Weit fruchtbarer zur Klärung der Fragen, die sich für unsre Zeit an den Glauben knüpfen, ist die geschichtliche Untersuchung, wie und wodurch das Wort Glaube zu seiner machtvollen Stellung im geistigen Leben der Menschheit kam. Es geschah diess durch die Ereignisse, welche die neutestamentliche Gemeindebildung bewirkten. Wenden wir die Untersuchung auf das, was uns das neue Testament als Glaube vorhält, so verzehrt sie sich nicht an einem leeren, abstrakten Formbegriff, sondern sie tritt an konkrete, aktuelle Glaubensbethätigung heran, durch welche der Glaube in seiner Vollständigkeit mit seinem Grund und Objekt und darum auch mit seiner Wirkung und seinem Werth zur Wahrnehmung gelangen kann. Und zwar liegt er uns hier in göttlich begründetem, normativem Vollbestande vor. Wenigstens ist auch für denjenigen, der den Offenbarungszweck der neutestamentlichen Ereignisse und Lehrbildung und den in ihm begründeten normativen Charakter der neutes-

tamentlichen Schrift vorerst in Frage stellen will, dies unverkennbar: der Glaubensbegriff des neuen Testaments ist geschichtlich die Ursache, dass Glaube für immer zum Grundwort der Frömmigkeit wurde und die Wahl zwischen Religiosität und Irreligiosität sich zur Entscheidung zwischen Glaube und Unglaube gestaltet hat; so wird hier die Stelle gefunden sein, wo sich der Einblick in Werth und Wesen des Glaubens öffnen muss.

Der Zweck der folgenden Untersuchung ist somit Darlegung dessen, was das neue Testament Glaube nennt. Das Datum, welches sich der Beobachtung zunächst darbietet, ist das Wort und unsre nächste Aufgabe somit sprachgeschichtlicher Art; wir haben der Bewegung, in welche das Wort Glaube in der neutestamentlichen Periode versetzt worden ist, nachzugehn. Diese ist aber von der Gedanken- und Lehrbildung abhängig; denn diese ist der Motor, welcher das Wort in Bewegung versetzt und ihm eine Geschichte giebt. Die sprachgeschichtlichen Vorgänge werden nur durchsichtig durch die Geschichte des Begriffs, und die Aufgabe bestimmt sich somit dahin, einen Abschnitt aus der neutestamentlichen Lehrbildung zu verstehn. Diese weist wiederum auf das göttliche Handeln zurück, aus dem die neutestamentliche Gemeinde mit ihrer Lehre und Schrift entsteht, und der Schlusspunkt der Untersuchung wäre somit diess, dass der neutestamentliche Glaube in seinem göttlichen Grund und Recht erkennbar wird. Die Kategorien: Empirie, welche den Thatbestand wahrnimmt, und Spekulation, welche denselben begreifend durchblickt, drücken, wenn sie auch unterschiedne Funktionen des Erkennens benennen, doch wie alle Eintheilungen des geistigen Geschehens in einzelne Vermögen oder Funktionen, nur einen relativen Gegensatz aus; im reellen Erkennen sind sie nicht durch eine Scheidewand getrennt, sondern bedingen sich gegenseitig und kommen nur in und mit einander zur Vollendung. Einer Geschichte der neutestamentlichen Begriffe, welche dieselben nur statistisch benennt und chronologisch ordnet,

fehlt der Kopf; verstanden ist der neutestamentliche Glaubensbegriff erst dann, wenn er in seinem Grund erfasst ist und dieser findet sich in Gott. Eine Voraussetzung, welche die Freiheit und Unbefangenheit der Untersuchung bände, ist damit in keiner Weise aufgestellt: ihr Resultat darf lediglich aus ihr selbst erwachsen. Gerade dann, wenn die neutestamentliche Begriffsbildung nur als Produkt zeitlich menschlicher Faktoren dargestellt, also die göttliche Kausalität an ihr negirt wird, — und die Ignorirung Gottes hat seine Negation in sich – wird die Untersuchung von vorn herein in eine dogmatische Prämisse geknechtet, da negative Dogmatik doch wohl auch Dogmatik ist, es frägt sich nur ob richtige.

Glaube ist ein inneres Geschehn und wir betreten mit seiner Darstellung das Gebiet der Geschichte. Dieser Begriff findet um so mehr hier volle Anwendung, weil der neutestamentliche Glaube, auch nachdem er durch Jesus begründet war, in der Gemeinde nicht in starrer Unbeweglichkeit existirt, sondern in eine lebensvolle Entfaltung eingeht, in jeder einzelnen apostolischen Gestalt individuell bestimmt. Diese Mannigfaltigkeit entspringt unmittelbar aus dem Werth, den die menschliche Persönlichkeit in der Individualität ihres Lebens vor Gott hat. Wir haben an dieselbe keine Postulate zu stellen, weder im Sinne einer mechanischen Einheit, als müsste sich derselbe Glaubensbegriff überall im neuen Testament wiederfinden, noch haben wir den Gegensatz zu postuliren, wie es jene Metaphysik that, die ohne den Gegensatz kein Princip der Bewegung besass; wir haben überhaupt nicht zu postuliren sondern wahrzunehmen, was geschehen ist. Wenn die Geister nach Gottes Ordnung ein individuelles Leben führen, so werden wir auch in ihrem Glauben Mannigfaltigkeit finden, doch wird ihr die Einheit nicht fehlen, wofern ihr eigenartiges Leben in Gott begründet ist. Die Formel: Einheit in der Verschiedenheit hat realen Grund, sie beruht darin, dass der eine Gott einer Vielzahl von Persön-

lichkeiten, von denen jede ihr eignes Leben hat und haben soll, innewirkt.

Es wäre für unsre Untersuchung eine wesentliche Erleichterung, wenn die Ansichten über die litterarhistorischen Verhältnisse des neuen Testaments weniger zerspalten und verworren wären; denn das Urtheil über den Gang der Lehrbildung ist wesentlich durch dasjenige über die Geschichte der neutestamentlichen Schriften bedingt. Können wir auch viele Einleitungsfragen offen lassen, ganz lässt es sich doch nicht vermeiden, dass sich die Darstellung in Positionen stellen muss, die kontrovers sind, ohne in die Erörterung derselben eintreten zu können [1]). Nun ist aber die Litterargeschichte des neuen Testaments von der Geschichte der Lehre nicht weniger abhängig als diese von jener, denn die Geschichte der Lehre hat das neutestamentliche Schriftthum erzeugt und gestaltet, wie denn schliesslich für das Urtheil über Verfasser und Zeit einer Schrift das Verständniss ihres Inhalts das wichtigste Moment ergiebt. Die Einleitung ist ihrerseits auf die neutestamentlich theologische Arbeit angewiesen und wird durch sie die Reinigung von einer beträchtlichen Zahl unrichtiger Prämissen erhalten, die nach und nach traditionell zu werden drohn.

Für die geschichtliche Betrachtung ist es nicht unwichtig, zunächst festzustellen, wie sich Wort und Begriff Glaube vor der christlichen Gemeinde gestaltet haben und zwar in den beiden Gebieten, in welche die Gemeinde hineinwuchs, in der Synagoge und im Griechenthum. Dieser Rückblick beeinträchtigt den neu anhebenden, original schaffenden und gebenden Charakter der Thätigkeit Jesu nicht. So wenig sich Jesus aus der

1) Zu den Fragen, die ich offen lasse, gehört das Verhältniss der Pastoralbriefe zu Paulus und die Frage nach der Identität des Apokalyptikers mit dem vierten Evangelisten. Keiner ernsten Kontroverse fähig scheint mir die Einordung des vierten Ev. und ersten Johannisbriefs in die Palästinensische Gruppe, da ja die Sprache beider Schriften ein ununterbrochner Aramaismus ist. Schwieriger ist die Frage hinsichtlich des ersten Petrusbriefs; seine Unechtheit scheint mir nicht wahrscheinlich gemacht.

vorangehenden Gestaltung der Geschichte deduciren lässt, so wenig verhält er sich zu derselben nur verneinend und abweisend mit Abbruch jedes Zusammenhangs. Der vorhandne geistige Besitz wird einer gründlichen Reinigung aber nicht der Beseitigung und Zerstörung unterworfen, vielmehr senkt er seine Wirkung hinein in das naturhaft Gegebne und geschichtlich Gewordne, er zieht darum die Wahrheitselemente in demselben an sich und giebt sich in ihnen sein Organ. Es baut sich das ganze Lehrwort Jesu und darum auch der Begriffskreis der Gemeinde aus den Materialien auf, die in Israel herausgebildet waren, so dass kein einziger neutestamentlicher Begriff ohne Vorbildung in der Theologie der Synagoge ist. Dieses geistige Medium, in dem sich die Thätigkeit Jesu und das Leben der Gemeinde vollzogen hat, wird dann wahrnehmbar, wenn über den vorhandnen sprachlichen und begrifflichen Besitz ein Inventar aufgenommen wird; damit stellt sich zugleich die principielle, Neues gebende Bedeutung der Thätigkeit Jesu deutlich ins Licht.

Dazu bedürfte es freilich der philologischen Vorarbeiten und diese sind sogar auf griechischem Gebiet nur mangelhaft vorhanden. Der sprachgeschichtliche Standpunkt unsrer Kommentare charakterisirt sich dadurch, dass für auffallende Worte und Wendungen aus den Tragikern, aus Plato etc. Belege beigebracht werden; d. h. man arbeitet mit dem Material des 17ten Jahrhunderts, welches unter dem Gesichtspunkt gesammelt wurde, die Klassicität des neutestamentlichen Griechisch fest zu stellen, und der Uebergang von diesem ästhetischen Gesichtspunkt zur geschichtlichen Betrachtung der neutestamentlichen Gräcität, welche dieselbe nicht mit einzelnen Mustern ästhetisch vollendeter Rede, sondern mit der lebenden Sprache ihrer Zeit und Umgebung in Beziehung setzt, vollzieht sich nur langsam. Der Synagoge wandte sich die Arbeit vollends erst neuerdings wieder zu. Wird ein geschichtlicher Rückblick angestellt, so pflegt man auf das alte Testament zurückzusehn und etwa noch auf die Septuaginta und die Apocryphen, als

gäbe es keine Rabbinen, Pharisäer und Synagogen, als wäre das Israel Jesu und der Apostel nicht längst schon die Heimath einer theologischen Arbeit geworden, die den Schriftinhalt nicht nur als Satzung für das Handeln sondern auch als Begriff und System für den Gedanken auszugestalten strebte. Diese Arbeit ging irre, aber sie war wie mit grosser Kraftanstrengung so auch mit eminentem Erfolg durchgeführt, denn sie umspannte Denken und Leben des gesammten Volks sogar bis in die Diaspora hinaus. Auch der Sprachwechsel, der sich auf Palästinensischem Boden vollzogen hat, wird gewöhnlich ignorirt und neben das alttestamentlich hebräische Wort unmittelbar das griechische des neuen Testaments gestellt; nun wirkte zweifellos das Schriftwort in seinem eignen originalen Bestand fort und fort auf den Gedanken der Synagoge ein, aber ohne Bedeutung und Folge war es darum keineswegs, dass das Israel Palästina's sein Gedankenleben nicht mehr im alten Schriftwort sondern in aramäischer Rede lebt. Ich weiss sehr wohl, wie ungenügend der im folgenden gegebne Versuch ist, sowohl das griechische πίστις als das הֵימָנוּ der Synagoge zur Darstellung zu bringen, er dürfte aber wenigstens den Werth eines Wunsches haben, der auf eine wenig gepflegte aber nicht unwichtige Seite der neutestamentlichen Arbeit zielt.

Innerhalb des neuen Testaments sondern sich sehr bestimmt Jesu Lehrthätigkeit und diejenige des Apostolats, und doch hat der ummittelbare Uebergang von Jesus zu den einzelnen Apostelgestalten oft eine schädliche Verzeichnung des historischen Bildes mit sich geführt. Die Lehrthätigkeit der Apostel vollzieht sich inmitten einer Gemeinde, die mit ihnen und unter sich in einer gemeinsamen Ueberzeugung geeinigt ist. Allerdings entsteht dieselbe erst durch die apostolische Predigt; aber auch diese ist durch jene bedingt. Keine Schrift des neuen Testaments wendet sich an nicht christliche Leser, alle sind für die Gemeinde geschrieben und darum auch aus dem ihr ge-

meinsamen Gedankenkreis heraus. Auf dieses Gemeingut der Gesammtgemeinde muss die Aufmerksamkeit nicht weniger gerichtet sein, als auf die individuelle Besonderheit der einzelnen apostolischen Männer; ist dasselbe auch nicht überall mit zweifelloser Sicherheit zu fixiren, so ist es doch nicht unmöglich, die durchgehende Stellung der apostolischen Christenheit wahrzunehmen und darzustellen; die Briefe geben in ihren überall wiederkehrenden Grundgedanken hierüber lehrreichen und deutlichen Aufschluss. Werden die Apostelgestalten von der Gemeinde, in der sie leben und für die sie denken und reden, isolirt, so erhalten die einzelnen Lehrbildungen nothwendig ein abstrakt theoretisches Gepräge, sie sinken ihres Grundes und Zweckes beraubt zu blossen Gedankengebilden herab. Nur so konnte man die Berührungen zwischen ihnen in lauter litterarische Benützungen umsetzen und die Briefschreiber mit einer Bibliothek ausstatten, aus der sie allerlei Citate entnehmen, weil man ignorirt, dass sie in einer Gemeinde lebten, die von denselben Gedanken durchdrungen ist und eine einige Sprache führt. Darum verwandelte sich, was mit und neben einander in derselben Gemeinde lebt und zusammen ihren Reichthum und ihre Kraft ausmacht, in einander ablösende Perioden, als müsste Paulus zuerst begraben und vergessen sein, ehe ein Petrinischer Brief oder der Hebräerbrief möglich wäre u. s. f. Mit dergleichen Fiktionen projicirt man nur die eigne Situation des Exegeten in die Geschichte zurück; dieser liest allerdings den Petrusbrief nach dem Römerbrief und den Hebräerbrief nach dem Petrusbrief und vermittelt sich ihre Gemeinsamkeit durch Vergleichung der schriftlichen Dokumente, aber in Wirklichkeit sind diese Briefe von einem bewegten und kräftigen Gemeindeleben umgeben, das, weil es die Persönlichkeit nicht unterdrückte sondern erneuerte und stärkte, einer reichen Mannigfaltigkeit von Gedankengängen neben einander Raum gab, und doch alle aneinander band in einer festen Gemeinsamkeit.

So sehr das Ziel der folgenden Untersuchung Geschichte ist in der vollen Objektivität, die allein einer Darlegung den Charakter der Geschichte giebt, so wenig es sich mir um Darstellung *meines* Glaubens handelt, sondern um Wahrnehmung und Wiedergabe dessen, was durch die Männer des neuen Testaments als Glaube erlebt, gedacht und beschrieben ist, so will ich es doch nicht unausgesprochen lassen, dass mir das, was ich an Einblick in die neutestamentliche Glaubensstellung besitzen mag, nur im engsten Zusammenhang mit dem, was ich selbst durch die Gnade Gottes und Christi an Glauben empfangen habe, zugänglich geworden scheint, wesshalb es mir kaum denkbar ist, dass ohne eignes glaubendes Verhalten nur durch Vermittlung der Phantasie, die auch fremde seelische Zustände nachzubilden und nachzuempfinden strebt, der neutestamentliche Glaubensbegriff durchsichtig werden könnte. Derselbe ist so eigenartig bestimmt und die Aussagen über denselben wachsen so unvermittelt aus dem eignen glaubenden Verhalten der Gemeinde heraus, dass sie wohl mit Nothwendigkeit einen wunderlichen, unverständigen, unwahrscheinlichen Charakter behalten, wenn das Innenleben des Beobachters sich in gegensätzlicher Richtung bewegt, wie denn das neue Testament selbst das Bewusstsein um seine Unverständlichkeit für anders gerichtete Geister energisch in sich trägt 1 Joh. 3, 1. 1 Kor. 2, 15. Es wäre ein grund- und rechtloses Urtheil, wenn diese dienende Mitwirkung der eignen Glaubensstellung an sich schon unter die Anklage gestellt würde, Alteration des historischen Charakters der Untersuchung zu sein, als wäre es Förderung und nicht vielmehr Verhinderung der historischen Einsicht, wenn die aufzufassenden Ereignisse der eignen Erfahrung schlechthin entzogen sind. Im eignen Erleben des Glaubens an Jesus liegt vielmehr die Möglichkeit, der Antrieb und die Ausrüstung zu wahrhaft geschichtstreuem Verständniss des neuen Testaments, wie denn alle unsre Gedankenbildung und Urtheilsfällung an

eine empirische Basis gebunden ist und sich von ihr nicht lösen kann. Damit ist zugleich gesagt, dass alle solche Untersuchungen weit hinter ihrem Ziele zurückbleiben und den Glaubensbegriff der Schrift niemals zu erschöpfender Darstellung bringen; derselbe geht in der Fülle, Klarheit und Geschlossenheit, mit der er das Verhalten zu Gott in seinem Grunde, Verlauf und Erfolg auffasst, zweifellos noch weit über das hinaus, was die folgende Darstellung hervorheben kann.

I.

DER GLAUBE VOR JESUS.

ERSTES KAPITTEL:

Der Glaube in der Palästinensischen Synagoge.

Der Begriff von אמן, נאמן, אמת, האמין — die alttestamentliche Beziehung der Treue und des Glaubens auf Gott — die aramäischen Aequivalente für אמת und האמין — der Glaube an das Gesetz — das zertheilte Herz — der Glaube an die Lehre — die Koordination von Glaube und Werken — das Postulat unbedingter Zuversicht — das Glaubenshinderniss und seine Folgen — der verborgene Gott — das doppelte Ergebniss.

Unser »Glauben" geht durch das neutestamentliche πιστεύειν auf das alttestamentliche »fest sein am Herrn" הֶאֱמִין בַּיהוָה zurück.

In seinem primären Stamm besitzt das Verbum, so weit wir die israelitische Rede kennen, als Aktivum eine ganz specielle Bedeutung, diese aber mit festem, volksthümlichem Sprachgebrauch. אָמַן steht vom Tragen des Kinds in der Ausbiegung des Gewands an der Brust, Klgl. 4, 5. cf. Num. 11, 12. Ruth. 4, 16, oder an der Wölbung der Hüfte, Jes. 60, 4. אֹמֶנֶת ist das Weib, welches das Kind seiner wartend mit sich herumzutragen pflegt, 2. Sam. 4, 4 Ruth. 4, 16 vgl. den erweiterten Gebrauch von אֹמֵן 2. Kön. 10, 1. 5. Jes. 49, 23.

Esth. 2, 7. Eine durchsichtige Analogie besteht zwischen dem das Kind tragenden Weib und den das Gebäude tragenden Pfosten, auch sie sind אֹמְנוֹת, 2. Kön. 18, 16. Dieser Gebrauch des Aktivums stellt ausser Frage, dass die an der Wurzel haftende sinnliche Anschauung das Halten und Tragen ist. Der Begriff stützen entspricht der Wurzel in so fern weniger, weil die lokale Vorstellung des „unten seins" in derselben schwerlich mitgedacht ist, und es dürften darum die Begriffe »Grund" »Fundament" u. dgl. von der Begriffsentwicklung des Stammes fern zu halten sein [1]).

Neben dem aktiven אָמַן steht das Zustandswort אָמֵן, es blieb impersonal, und auf einen speciellen Sprachgebrauch beschränkt als das Wort der Eidesleistung. »Es hält, es gilt" antwortet der Beschworne auf den über ihn gesprochnen Fluch und ebenso bekräftigt der Hörer den Lobpreis Gottes, oder er bestätigt damit im Gespräch das Gesagte ausdrücklich als wahr und gültig, 1 Kön. 1, 36. Jer. 11, 5. vgl. 28, 6. Das aktive Halten zuständlich gewandt wird zur Festigkeit und von hier aus zur ungefährdeten Sicherheit und unantastbaren Gültigkeit, analog wie in einem und demselben Stamme neben dem Schneiden das Kurz sein, neben dem Werfen das Hoch sein, neben dem Drehen das Stark sein u. s. f. steht.

---

1) In Bezug auf die Frage, ob die in אָמַן vorliegende Bedeutung wirklich den Ausgangspunkt des Wortes bildet, oder selbst eine Abzweigung ist vielleicht erst vom Reflexivstamm aus, enthalte ich mich der Vermuthungen; nur daran ist zu erinnern, dass der konkrete Charakter einer solchen Verwendung nicht gegen ihre Ursprünglichkeit spricht. Allgemeinbegriffe sind niemals Wurzeln, nimmermehr erster Inhalt des Denkens und Sprechens, ihre Herstellung ist vielmehr das Geschäft der fortschreitenden Sprachbildung und die Bewegung der Wurzeln vollzieht sich nicht durch Besonderung eines Allgemeinbegriffs in seine einzelnen Fälle sondern durch Auffindung von Analogien, die oft höchst phanthasievoll in scheinbar weit von einander abliegenden Dingen denselben Vorgang schaut. Wir mögen uns reflexionsmässig den sprachbildenden Process dadurch verdeutlichen, dass wir von den einzelnen konkreten Verwendungen des Worts Allgemeinbegriffe abstrahiren, haben uns aber bewusst zu bleiben, dass solche Allgemeinheiten nicht historische Grössen sondern lediglich Hülfskonstruktionen sind.

Zu grösserer Beweglichkeit gelangte der Stamm in der Femininbildung אֱמֶת, neben der אֱמוּנָה wohl als jüngere Bildung steht, und im reflexiven Sekundärstamm נֶאֱמַן. Auch in diesen Worten ist die Grundvorstellung die der Festigkeit, wobei der Reflexivstamm dieselbe als Produkt der eignen Thätigkeit des Menschen oder Dings anschaut: es selbst macht sich fest, es »hält sich.” Der Sprachgebrauch hat eine grosse Mannigfaltigkeit von Erscheinungen in der Natur und zumal im menschlichen Leben als Bethätigung von Festigkeit aufgefasst. Nur selten dienen die Worte zur Bezeichnung eines direkt physischen Gehaltenwerdens. So heisst das Kind נֶאֱמָן, das an der Mutter festsitzt, Jes. 60, 4; אֱמוּנָה wird der festgehaltne Arm, Ex. 17, 12; נֶאֱמָן ist die feste Wand, die den eingeschlagnen Pflock sicher hält Jes. 22, 23. 25 oder das festgefügte Haus, das nicht zusammenfällt, 1 Sam. 2, 35. 25, 28. 2 Sam. 7, 16. 1 Kön. 11, 38, wobei die Festigkeit des Hauses übertragen wird auf die Sicherheit und den Bestand des gesammten Lebensglücks. Es »hält sich” aber auch der Bach, der in der Sommerhitze nicht versiegt, Jer. 15, 18. Jes. 33, 16, die Edelrebe, die werthvolle und reichliche Frucht bringt, Jer. 2, 21, der Weg, der glücklich zum Ziele führt, Gen. 24, 48, das Volk, das unversehrt die Kriegsnoth übersteht, Jes. 7, 9. 39, 8, Friede und Wohlfahrt, die zu dauerndem Bestande gelangen, Jer. 14, 13, der Sohn, der den Vater bestattet nach seinem Willen, Gen. 47, 29, der Verwandte, der dem Stammesgenossen die Tochter zum Weibe giebt, Gen. 24, 49, der Bote, der seinen Auftrag ausrichtet, Prov. 25, 13, der Zeuge, der gültiges Zeugniss ablegt, Jer. 42, 5. Ps. 89, 38. Jes. 8, 2. Prov. 14, 5. 25, der Kriegsmann, den der König zu jedem Auftrag verwenden kann, 1 Sam. 22, 14, das Weib, das sich dem Ehemann zu eigen giebt und keinem sonst, Jes. 1, 21, der Richter, der sich nicht bestechen lässt, Ez. 18, 8. Sach. 8, 16. 7, 9.

Prov. 29, 14. Exod. 18, 21, der Priester, der Gott dient nach der Regel seines Priesterthums, 1 Sam. 2, 35. Mal. 2, 6: sie alle machen sich für die, mit denen sie in Verbindung stehn, fest. Das Mass, an dem sich das Verhalten dieser mannigfaltigen Dinge und Personen als אֱמֶת darstellt, ist weder ein abstrakt logisches, etwa »Uebereinstimmung der Erscheinung mit der Wirklichkeit", noch ein abstrakt ethisches etwa der Begriff der »Pflichtmässigkeit", sondern wie überall in der Sprache ist auch hier der das Wort gestaltende Faktor das konkrete Bedürfen und Begehren des lebendigen Menschen; wenn die Dinge und Personen die auf sie gerichtete Erwartung nicht täuschen, dann erweisen sie sich als נֶאֱמָן. Nur ganz vereinzelt ist das Mass, an welchem die Festigkeit gemessen wird, statt Hoffnung und Begehrung Furcht und Schmerz, so wenn Deut. 28, 59 die Plage, die den Menschen gründlich und lange quält, נֶאֱמָן heisst, aber auch hier empfängt sie dieses Prädikat in der Rede dessen, der sie sendet und diess in der Absicht, dass sie das Volk schwer treffe, nicht aber im Sinne des Leidenden; er selbst hätte die Plage schwerlich נֶאֱמָן genannt.

Im menschlichen Verhalten hat die אֱמֶת ihre nächste Stelle in den gegebnen, bestehenden Gemeinschaftsformen zwischen Mensch und Mensch; sie erst begründen die Ansprüche und Erwartungen, denen gegenüber der andre seine Festigkeit zu bethätigen hat. Sie ist nicht sowohl der die Gemeinschaft stiftende als der die vorhandne Gemeinschaft anerkennende und bethätigende Akt. Daher bildet sie mit חֶסֶד ein festverbundenes Wortpaar, das sich gegenseitig ergänzt. Was חֶסֶד nennt, die anhebende, in eignem Trieb gebende Güte, liegt zunächst nicht in אֱמֶת, dieses fügt andrerseits zu חֶסֶד das Moment der Konstanz hinzu und hebt die Güte über die augenblickliche Regung des Erbarmens oder die einzelne Hülfeleistung zu einem blei-

benden Verband hinauf. Die Sprache lässt dabei in אֱמֶת die geistige Innenseite und den äussern Thaterweis ungeschieden, sie denkt keineswegs nur an das, was in die Gesinnung fällt, vielmehr sind die thätige Hülfeleistung, die Gewährung des Versprochenen, die Ausrichtung des Auftrags u. s. f. erst recht אֱמֶת vgl. בֶּאֱמֶת יִשְׁעֶךָ Ps. 69, 14; man thut אֱמֶת wie man חֶסֶד thut, Gen. 32, 11. Ez. 18, 9. Jes. 25, 1. Prov. 12, 22. Neh. 9, 33; man giebt sie, Mich. 7, 20; man schickt sie, Ps. 43, 3. 57, 4. Ebenso wenig wird die als Festigkeit zusammengefasste Vielheit der Vorgänge in ihre einzelnen Bestandtheile aufgelöst: das Wohlwollen, das für Hass und Neid verschlossen ist, die Wahrhaftigkeit, die nichts verheimlicht und nicht lügt, das Vertrauen, das dem Genossen gegenüber keinem Verdachte Raum giebt, die Beständigkeit, die in Glück und Unglück, beim Fest und in Gefahr dieselbe bleibt, der Muth, der ohne Furcht dem Genossen zur Seite steht, die Geschicklichkeit, die den Dienst auch auszurichten weiss und die Hülfe wirklich beschafft, nicht diess oder jenes, nein all diess zusammen ergiebt אֱמֶת.

Der Sprachgebrauch hob die אֱמֶת in gewissen Verhältnissen besonders hervor z. B. am Zeugen. Mit dem Formalbegriff Wahrheit ist der Gedanke auch hier keineswegs erschöpft; die Zähigkeit und Treue des Gedächtnisses, die das gesehene unvergessen bewahrt, die Unbeugsamkeit und Unbestechlichkeit, die der Verheimlichung oder Entstellung der Sache nicht zugänglich ist, die sieghafte Kraft des Zeugnisses, die sich gegen Bestreitung und Einrede behauptet und im Spruche des Richters ihre Anerkennung findet, das zusammen ergiebt des Zeugen Festigkeit. Ebenso wird sie am Richter hervorgehoben und an ihm nennt sie jene Festigkeit, die auf nichts schaut als auf das Recht, darum auch das was materiell Recht ist, findet und schafft, und so die auf den Richter gesetzte Erwartung nicht täuscht. Woran bei der אֱמֶת des Richters vor allem aus

gedacht ist, zeigt Exod. 18, 21. Darum wird sie auch dann besonders hervorgehoben, wenn es gilt einem Armen wider den Reichen Recht zu gewähren, Prov. 29, 14.

Von solcher Verwendung aus tritt אֱמֶת in gegensätzliche Beziehung zum Schein. Man erwartet vom dürren Sandboden kein Wasser und begehrt vom Feinde keinen Dienst. Die Erwartung, welcher die Person oder Sache in אֱמֶת entsprechen soll, setzt in denselben Anhaltspunkte voraus, die sie wecken und berechtigen; wird sie doch nicht erfüllt, so gab sich der Gegenstand einen täuschenden Schein. Daher verdünnt sich אֱמֶת im Abstraktionsprocess, den die Sprache vollzieht, zu einem ähnlichen Gedanken, wie er in unserm Wirklichkeit liegt, so wenn Jeremia sagt: Gott habe ihn בֶּאֱמֶת gesandt, Jer. 26, 15, oder auf der Sprachstufe der Chronik: אֱלֹהֵי אֱמֶת ein wirklicher Gott, der es wahrhaft ist, 2 Chr. 15, 3, in den vom Stamm abgezweigten Adverbien אָמְנָם u. s. f. Die Uebergänge zeigen Stellen wie Jos. 2, 12: Rabab begehrt ein אוֹת אֱמֶת ein wirkliches Zeichen, das, weil es ohne Arglist gegeben und darum auch bei der Einnahme der Stadt respektirt wird, sich dadurch als ein wirkliches Zeichen erweist, dass es die Hausgenossen wirksam schützt.

Zugleich verinnerlicht sich der Begriff. Die menschlichen Gemeinschaftsformen haben ihren objektiven Bestand auch dann, wenn die aus ihnen fliessende Hülfe verweigert wird und der von ihnen zu erwartende Dienst sich in sein Gegentheil verkehrt, werden aber dann als leere, äussereForm, zur Lüge. Der Kläger giebt sich den Schein des עֵד, auch wenn er lügt, der Richter fungirt und giebt ein מִשְׁפָּט, auch wenn er bestochen und sein Entscheid somit das Gegentheil des מִשְׁפָּט ist. So wird אֱמֶת zur Negation der Verstellung, der Heuchelei, der nur auswendig angenommenen Form.

Sie greift so nachdrücklich in das Innenleben hinein, und hebt die dem Handeln entsprechende Richtung der Gesinnung und des Willens heraus, denn nur dann, wenn diese die Basis des Handelns bildet, ist dasselbe fest. So wendet sich das Wort zum Begriff: Aufrichtigkeit, Redlichkeit; es wird erläutert als »die ganze Seele und das ganze Herz", Jer. 32, 41 vgl. 1 Sam. 12, 24; es hat als Synonyme לֵב שָׁלֵם, תָּמִים, תָּם לֵבָב neben sich, Jes. 38, 3. 2 Chron. 19, 9. Richt. 9, 16. Jos. 24, 14; oder es tritt der Begriff »gerade" in seine Nähe, 1 Kön. 3, 6. Hab. 2, 4. Neh. 9, 13; wo keine Krümmung, keine Wendungen und Drehungen sind, da ist die אֱמוּנָה, Deut. 32, 4. 20.

So tritt die אֱמֶת, so sehr sie zunächst im Handeln des Menschen ihre Stelle hat, auch in besondre Beziehung zur Rede. Auch sie erregt Erwartungen, welche getäuscht oder erfüllt werden, auch sie vergeht als leerer Schein in Nichts oder sie erweist sich als unumstösslich fest, auch sie bietet Sicherheit bald nur als Mittel zur Befeindung, bald aber in Wahrheit zu Wohlthat und Hülfe. Desshalb fällt der Sprache Gewicht darauf, dass auch die Rede אֱמֶת zu ihrer Eigenschaft habe: דֶּבֶר אֱמֶת, Jer. 9, 4. Sach. 8, 16 vgl. שְׂפַת אֱמֶת, Prov. 12, 19. Jer. 7, 28. Auch hier ist das Wort nicht nur Formalbegriff, der etwa die Uebereinstimmung mit dem objectiven Sachverhalt aussagen würde, auch benennt es nicht nur die Aufrichtigkeit, die der innern Gesinnung unverfälschten Ausdruck giebt, sondern die Rede erhält vor allem aus durch ihre rechtliche und wohlwollende Absicht אֱמֶת zur Eigenschaft. Der Fluch, und sei er noch so sehr der wahre Ausdruck aufrichtigen Hasses, ist kein דְּבַר אֱמֶת, darum spricht der Fromme nicht erst mit Worten sondern schon in seinem Herzen אֱמֶת, Ps. 15, 2.

Die Festigkeit des Worts liegt nicht nur im Verhältniss des Redenden zu demselben, sondern auch in der Beziehung des-

selben zum Hörer. Für ihn wird das Wort אֱמֶת durch den Beweis. Wenn die Brüder Benjamin nach Egypten holen, und dadurch das geforderte Wahrzeichen beibringen, dann יֵאָמְנוּ דִבְרֵיכֶם, dann hält sich ihr Wort, Gen. 42, 20. Nicht das konstante Verhältniss, in welchem ihr Wort jetzt schon zur Wirklichkeit steht, wird mit diesem נֶאֱמַן ausgesagt, vielmehr erhält es die אֱמֶת erst dann, wenn das als Beweis geforderte Ereigniss eingetreten ist. Derselbe Gedanke liegt vor, wenn נֶאֱמַן von der auf die Zukunft bezüglichen Zusage steht, die sich dadurch festigt, dass das Versprochene geleistet wird, 1 Kön. 8, 26. 1 Chron. 17, 23 f. 2 Chr. 1, 9. 6, 17, oder wenn die אֱמֶת als Resultat der genauen Untersuchung dem Worte zuwächst, Deut. 17, 4. 13, 15. 22, 20, wenn Richter und Hörer den Zeugenbeweis als gültig anerkennen mit dem Wort אֱמֶת, parallel יִצְדָּק, »er hat Recht", Jes. 43, 9, wenn ein Wort, an dem man zweifelt, אֱמֶת wird dadurch, dass man mit eignen Augen die Sache sieht, 1 Kön. 10, 6.

Von hier aus gelangt der Begriff zu einem ähnlichen Inhalt wie unser »Wahrheit". Jene Festigkeit, die dem Worte durch Untersuchung, Beweis und eigne Wahrnehmung zu Theil wird, wächst aus der ursprünglichen, bleibenden Beschaffenheit desselben hervor. Das Wort fällt nicht um, sondern hält sich aufrecht, wenn es eine Wirklichkeit hinter sich hat, die es ausspricht, einen Willen, der zu ihm steht, eine Kraft, die es realisirt. Die Uebergänge im Gedanken zeigen Stellen wie 1 Kön. 17, 24: nach der Erweckung ihres Knaben sagt das Weib zu Elia: jetzt habe ich erkannt, dass du ein Mann Gottes bist und das Wort des Herrn in deinem Munde ist אֱמֶת. Diese bezieht sich auch hier noch deutlich auf die Durchführung des Worts in der hinzutretenden Thatleistung, ist aber doch als die auch schon dem blossen Worte bleibend und von Anfang

an inhärirende Eigenschaft gedacht. Analog überträgt sich für den Richter die אֱמֶת vom Motiv der Urtheilsfällung auch auf den Inhalt derselben, sie wird wenn sie aus Unpartheilichkeit und Unbestechlichkeit hervorgeht, auch inhaltlich אֱמֶת sein und haben, sofern sie einen unbestreitbaren, wahren, als Recht und Gesetz offenbaren Spruch fällt. Oder wenn es vom Priester heisst Mal. 2, 6: in seinem Munde ist תּוֹרַת אֱמֶת, so einigt sich in diesem Gedanken wiederum beides: die Beziehung auf die Aufrichtigkeit und Treue, mit der er Gott ergeben seines Priesterdienstes waltet, und die Beziehung auf die materielle Richtigkeit seiner priesterlichen Weisung, die dem göttlichen Willen unverfälschten Ausdruck gab. Wenn aber weiter Gottes Thora selbst als אֱמֶת beschrieben wird, Ps. 119, 142. Neh. 9, 13, wenn sie als Summe des göttlichen Worts, Ps. 119, 160, als Prädikat des prophetischen Gesichts erscheint, Dan. 10, 1. 21. 8, 26. 11, 2 vgl. Koh. 12, 10, so ist das persönliche Moment aufrichtiger Sinnes- und redlicher Handlungsweise im Gedanken des Worts zurückgetreten, diese אֱמֶת ist sachlich gefasst, sie eignet der Weisung in ihrem objektiven Bestand, weil dieselbe in sich selbst wahr und gerecht ist. Am ausgeprägtesten liegt diese Wendung bei Daniel vor, wenn der König, der das Gesetz aufhebt und den Höchsten lästert, die אֱמֶת zur Erde wirft, 8, 12, oder wenn die Frucht der Heimsuchung doppelseitig bestimmt wird als Umkehr von unsern Sünden und Achtsamkeit auf Gottes אֱמֶת, 9, 13; hier ist die אֱמֶת in objektivem Bestande dem Menschen vorgelegt, die Israel gegebne Wahrheit und das ihm gestellte Recht in ihrer Umwandelbarkeit und heiligen Gültigkeit. In diese objektive Bahn lenkt übrigens nur אֱמֶת ein, während אֱמוּנָה dem menschlichen oder göttlichen Verhalten in aufrichtiger Redlichkeit und zuverlässiger Treue eigen bleibt.

An einem beschränkteren Kreis von Erscheinungen hat der Sprachgebrauch die Hifilbildung festgehalten. Unsicherheit, Schwankung erfährt der Mensch auch in seinem eignen Innenleben durch Furcht und Verzagtheit, durch Argwohn und Verdacht, durch Zweifel und Sorge. Den Gegensatz zu diesen ungehaltenen und unbefestigten Zuständen der Seele, die Bethätigung der Festigkeit nach innen hin durch Zuversicht und Vertrauen nennt הֶאֱמִין [1]), 1 Sam. 27, 12. Richt. 11, 20. Prov. 26, 25. Mich. 7, 5. Hiob. 15, 15, wesshalb es seinen Gegensatz hat im bebenden Herzen, Jes. 7, 9 und in der angstvollen Hast, Jes. 28, 16. Nur dichterisch erhält es ein anderes Subjekt als den Menschen, Hiob 39, 24, wo es auf die Erregung des Rosses bezogen ist: wenn das Schlachthorn ruft, לֹא יַאֲמִין, da hält es nicht mehr an sich und bleibt nicht stehn in ruhiger Festigkeit. Wohl aber kann die Zuversicht einen sachlichen Beziehungspunkt haben; es glaubt nicht an sein Leben, wer sich in unruhiger Angst unsicher fühlt, Deut. 28, 66. Hiob. 24, 22. Darum kann sich an das Verbum auch ein Infinitiv schliessen, womit das Wort den Begriff der gewissen Erwartung gewinnt: wäre ich nicht gewiss, des Herrn Güte zu sehn, sagt der Psalmist 27, 13 vgl. Hiob 15, 22 und baut nun darauf den Imperativ: warte auf ihn: קַוֵּה; diese verlangende Erwartung hat in jener zuversichlichen Festigkeit ihr Fundament. Doch auch in die flüchtigen Verhältnisse, die das Leben beständig zwischen den Menschen knüpft, wie sie schliesslich jede Rede stiftet, tritt beständig ein gewisses Mass von Vertrauen hinein. So verdünnt sich der Begriff zu dem-

1) הֶאֱמִין wird als eines der vielen innerlichen Kausative zu fassen sein, das Festsein, welches im Trauen liegt, wird nicht als ruhende Eigenschaft sondern als Herstellung der Festigkeit aufgefasst und sofern diese sich auf ein Objekt bezieht, wird dieses mit בְּ angeschlossen: sie ruht auf ihm und haftet an ihm. Vom Standpunkt des Hebräischen aus dürfte dagegen nichts einzuwenden sein. Wie verhält sich aber die syrische und vollends die arabische Parallelform dazu?

jenigen Trauen, mit dem die Rede eines andern als zuverlässig aufgenommen wird, 1 Kön. 10, 7. Prov. 14, 15. Gen. 45, 26. Hab. 1, 5. Jer. 40, 14. Jes. 53, 1. Thren. 4, 12. cf. Exod. 4, 1. ff. [1]).

Hifilische Nomina wuchsen keine aus dem Verbum heraus, es behält in אֱמוּנָה und אֱמֶת die ihm entsprechenden Nominalbildungen. Allerdings bieten diese die besondre Weise, in der das Verbum das menschliche Festsein fasst, nicht für sich allein sondern eingeschlossen in seinen umfassenderen Begriff; אֱמוּנָה sagt mehr als הֶאֱמִין, besagt aber dieses auch. Mit נֶאֱמַן theilt sich הֶאֱמִין in die beiden Seiten aller Gemeinschaft. Dem Geben hier entspricht das Nehmen dort, der Aktivität die Receptivität. Macht sich der נֶאֱמָן dem andern dadurch fest, dass er in Güte und Hülfe für ihn thätig wird, so bethätigt der מַאֲמִין dadurch seine Festigkeit, dass er ihm vertraut.

Mit centraler Bedeutung tritt der Gedanke: אֱמֶת Festigkeit auch in die Gottesanschauung ein. Im lebensvollen Verbande, in welchem das Volk und innerhalb desselben alle seine Glieder zu Gott stehn, wird auch Gott Subjekt der Treue, die er dem Volke dadurch erweist, dass er »mit ganzem Herzen" an demselben handelt in einem völligen und fehllosen Werk, Jer. 32, 41. Deut. 32, 4. In ihr ist begründet, dass das Volk von seinem Gotte nicht nur einzelne Erweisungen von Gunst und Hülfe erfährt, sondern in ihm eine allzeit vorhandne und wirksame Hülf- und Heilsmacht hat; sie giebt seiner Güte die Konstanz auf tausend Generationen. Die Betonung, die der Begriff als Eigenschaft Gottes im alten Testament erfährt,

---

1) In diesem geschwächten Gebrauch schliesst es sich Person und Sache, der man glaubt, mit לְ an; nicht das Haften an, sondern die Zuwendung zu derselben kömmt hier in Betracht und es kann einen Ergänzungssatz mit כִּי erhalten Ex. 4, 5. Hiob 9, 16. Einen Akkusativ erhält es dagegen nirgends; Richt. 11, 20 dürfte את präpositionell kräftig gedacht sein.

hängt unmittelbar mit seiner Grundstellung zusammen. Wäre zwischen Volk und Gott eine naturhafte Zusammengehörigkeit gedacht, so würde an dieser wie an allem Naturhaften der Gedanke der Konstanz unmittelbar haften und ein Bedürfniss, ihn zu betonen, läge nicht vor. Nun leitet sich aber das Band, das Gott zu Israëls Gott macht, so fest und ausschliesslich es gedacht ist, nicht auf ein Naturverhältniss zurück, sondern auf Berufung und Auswahl der Väter, auf die Hülfe, die dem Volke von Gott wiederfuhr, auf Bundstiftung, also auf Geschichte, auf Thaten Gottes, auf göttliches Wollen und Wirken. Jene Geschichte, welche das Verhältniss des Volkes zu Gott begründete, gehört der Vergangenheit an; den Vätern gab Gott Bund und Eid, sie errettete er und machte sie zu seinem Erbe; das Bindeglied zwischen jener Vergangenheit und der Gegenwart des Volks ist Gottes Treue. In ihr beruht der Werth dessen, was die Väter erlebten, für die spätern Generationen, sie giebt dem einstigen Bundesschluss seine fortwirkende Gültigkeit und Segenskraft. Andrerseits sammelt sich aus der Prophetie ein zunehmender Schatz von Verheissungsworten. Wie die Gemeinde ihrer Wurzel in der Vergangenheit sich bewusst war, und dort ihr Verhältniss zu Gott begründet sah, so lernte sie auch hinaussehn in die Zukunft auf ein Ende der Tage, aber auch zwischen dieser Zukunft und der noch so ganz anders gearteten Gegenwart liegt das Band in der Treue Gottes, Ps. 89. Auf sie fällt um so mehr Gewicht, weil das Volk in seiner Abtrünnigkeit sein Verhältniss zu Gott beständig zerreist; darum hängt die Erhaltung desselben allein daran, dass Gott in seiner eignen Festigkeit ihm seine Güte nicht entzieht. Dem zuchtlosen Umherschweifen des Volks steht der Heilige gegenüber als der, welcher sich fest und treu beweist, Hos. 12, 1.

Zugleich wird die Treue auch Postulat für das Verhalten des Volks zu Gott; für seinen Dienst war das ganze Herz und die ganze Kraft gefordert, eben damit aber אֱמֶת im Vollsinn des

Begriffs, wie er Aufrichtigkeit, Vertrauen, beharrende Beständigkeit, Gehorsam in sich schliesst, vgl. 1 Sam. 12, 24. Jos. 24, 14. Jes. 48, 1. Ps. 78, 8. Noch häufiger erscheint sie in der Prophetie als das, was Gott vom Menschen für den Menschen fordert, wie denn diess einen der grossen, heiligen Grundzüge der Prophetie ergiebt, dass sie als ersten dringendsten Imperativ Gottes den Dienst nennt, den der Mensch dem Menschen zu leisten hat. So erscheint sie als Kardinaltugend bald mit der Güte verbunden, Hos. 4, 1, bald mit dem Recht, Jer. 5, 1, aber auch allein für sich selbst alles nennend, was Gott vom Menschen will, Jer. 5, 3 vgl. Hab. 2, 4 Jes. 26, 1 ff. Sie kann diese Stelle erhalten um der das ganze Leben umspannenden Fülle willen, die in ihr zu einer Einheit zusammengefasst ist: sie verzweigt sich in alle Lebensbeziehungen, sie verknüpft Inwendiges und Auswendiges, sie umfasst das Herz und das Wort und die That, sie reicht hinein ins tiefste Innenleben und spricht von Aufrichtigkeit und Lauterkeit des Sinns und erstreckt sich zugleich auf die Thatleistung, welche Recht und Güte gewährt, sie ist gegenüber den Menschen zu bethätigen und gegenüber Gott, und diess nicht als flüchtige vergängliche Regung, sondern als ausharrende Beständigkeit; so liegt in ihr ein Ganzes, in der That wie Jer. 32, 41 sagt: כָּל־לֵב וּכָל־נֶפֶשׁ.

Vertrauen und Hoffnung zu Gott haben sich im alttestamentlichen Israel manches Wort dienstbar gemacht. Die Prophetie und die Psalmdichtung erstrebten, wie sie selbst in starker Zuversicht zu Gott wurzeln, ausdrücklich die Erweckung und Erhaltung derselben auch in der Gemeinde und bedurften darum reichlichen sprachlichen Ausdruck für sie, doch הֶאֱמִין wird, mit seinen Synonymen verglichen, relativ selten von dem Gott hingegeben Vertrauen gebraucht; wo es aber erscheint, steht es mit grosser Prägnanz. Etymologie und Sprachgebrauch

machen diese Erscheinung durchsichtig. Wie die אֱמֶת in der schon begründeten und bestehenden Gemeinschaft ihre Stelle hat, so hat auch הֶאֱמִין Gott gegenüber da seinen Ort, wo er geredet und gehandelt hat. Für das Verlangen nach Gottes Hülfe und die Bitte um seine Gaben, für jenes Vertrauen, das sich erst hoffend und suchend an ihn wendet, bot sich nicht הֶאֱמִין als zutreffender Ausdruck dar; dafür wird jene Wortreihe ausgeprägt, die so oft und so energisch in der Prophetie und im Psalter wiederkehrt, das heisst הוֹחִיל und יִחֵל, קִוָּה, חִכָּה, חָסָה zu oder an Gott. Dagegen fordert Jesaja, nachdem er König und Volk die Leitung Gottes, welche sie sicher durch die beginnende gefahrvolle Zeit hindurch geleiten wird, angeboten hat, nun הַאֲמִין 7, 9, und analog braucht die Erzählung das Wort wiederholt in der Geschichte der egyptischen Errettung, Ex. 4, 31. 14, 31. 19, 9. Num. 14, 11. 20, 12, nachdem Gott die erlösende Hülfe dem Volke zugesagt und auch geleistet hat. So steht das Wort auch von Abraham, Gen. 15, 6, welcher der ihm gewordnen Verheissung ohne Zweifel und Einrede traut. Sodann liegt in der Festigkeit der Gedanke an Anstrengung und überwundnen Widerstand; sie wird an dem Stosse offenbar, den sie aushält und abwehrt. Wie die gegenseitige Verbundenheit dann als Treue in's Bewusstsein tritt, wenn sie durch Schwierigkeit, Kampf und Opfer hindurch sich behauptet, so tritt auch die vertrauende Festigkeit Gott gegenüber dann hervor, wenn er Schwieriges verheisst oder fordert, und seiner Rede Verhältnisse entgegenstehn, welche dieselbe als unmöglich und unthunlich erscheinen lassen und darum Zweifel und Verdacht erregen. Am Glauben Abrahams, wie am Glauben und Unglauben des aus Egypten ausziehenden Geschlechts, wie am Glauben, zu dem Jesaja mahnt, tritt dieses Moment heraus. Jene Ruhe, die im Blick auf Gott von der Furcht und Sorge frei und sicher ist, nennt zunächst

בָּטַח; הֶאֱמִין ist vertrauender Entscheid für Gott wider die von ihm abziehenden Eindrücke; es hat die niedergehaltne Versuchung in sich.

Gott richtet durch die Prophetie an das Volk sein Wort; so findet auch jene Verwendung des Glaubens, welche in ihm die Aufnahme der Rede andrer denkt, im Verhalten zu Gott ihre Stelle. Wirft das Volk die Prophetie zur Seite, »so glaubt es nicht", Jes. 53, 1. Als Zweck der prophetischen Prädiktion, wie sie nur Israel zu Theil wird und den Heiden nicht, wird darum hervorgehoben: »dass ihr mir glaubt," Jes. 43, 10 — לִי nicht בִּי — und zwar in einem Sinne, der deutlich über die Aufnahme einer einzelnen, konkreten prophetischen Aussage übergreift, da sich daran die Erkenntniss schliesst, dass er sei, jene prägnante Formel, die den Herrn allein als Gott, ihn nun aber wirklich als Gott bezeugt. Die göttliche Rede überhaupt, vor allem aus die, welche ihn selbst in seinem Dasein und Wesen kund giebt, soll als wahr und gewiss erfasst werden, und diess wird hier »ihm glauben" benannt. Verwandt ist die Jonasstelle 3, 15, welche von den Niniviten, welche die prophetische Drohung als eintreffend behandeln, sagt: sie glaubten Gott: הֶאֱמִינוּ בֵּאלֹהִים.

Von That und Werk ist solcher Glaube keineswegs abgesondert. In der Glaubensmahnung Jesaja's 7, 9. 28, 16 ist das Vertrauen, welches sich auf die göttlich dargebotne Hülfe verlässt, das Hauptmoment; dasselbe schliesst aber in jenen Situationen den Verzicht auf die Hülfe Assurs und Egyptens, auf Lüge und Treubruch, auf die geheimen, vor Gott zu verbergenden Pläne in sich und wird so unmittelbar zur aktiven Treue, welche thut, was Gott sie heisst. Im Rückblick auf die Geschichte der Wüstenwanderung heben das Deuteronom 1, 32. 9, 23 und das zweite Königsbuch 17, 14 das nicht-glauben als die Sünde der Väter hervor nach Num. 14, 11,

und sie interpretiren dasselbe durch nicht gehorchen, widerspenstig sein, Härte des Nackens und Verwerfung des göttlichen Gebots; der Unglaube der Väter vollzieht sich in ihrer Unbotmässigkeit, die der Weisung Gottes nicht gehorcht. Daher wird Ps. 119, 66 der Glaube auf die Gebote Gottes bezogen: הֶאֱמָנְתִּי בְּמִצְוֹתֶיךָ, ich hielt mich fest an deinen Geboten, ihnen vertrauend und ihnen treu. Die Errettung Daniels wird Dan. 6, 24 damit motivirt: er glaubte an seinen Gott; darin liegt zuvörderst das Vertrauen auf die errettende Macht Gottes, allein das Wort greift wohl zugleich weiter zurück; dass er in solchem Vertrauen die Gebetsübung nicht unterlässt trotz des Verbots und das Martyrium auf sich nimmt, das heisst: er glaubte Gott.

Wie הֶאֱמִין in solchem Gebrauch zum vollen Begriff, der in אֱמוּנָה zusammen gedacht ist, überleitet, so kann auch in אֱמוּנָה das Vertrauen zu Gott heraustreten als ihr Hauptinhalt. Die Prophetie setzt den Menschen vor Gott in eine empfangende Stellung und darum besteht seine Treue zu Gott wesentlich darin, dass er ihm vertraut: er stütze sich auf seinen Gott בֶּאֱמֶת Jes. 10, 20. Das gerechte Volk, welches אֱמוּנִים bewahrt, wird dadurch charakterisirt, dass es sich auf den ewigen Fels verlässt, Jes. 26, 1 ff.; denn wer auch im Gericht über Jerusalem im siegreichen Babylon aus dem Gedanken an den Herrn Zuversicht und Ruhe zieht, der bleibt der treue, weil er der trauende ist. Auch Hab. 2, 4 giebt der Gegensatz gegen den vermessenen Chaldäer, dessen Seele in ihrem übermüthigen Trotze nicht gerade ist, der Treue der Gerechten einen stark receptiven Sinn; sie besteht in dieser Situation darin, dass sie sich vor solchem Uebermuth nicht beugt sondern an der Verheissung, ob sie auch zögert, festhält. Beide Stellen verbinden zugleich die אֱמוּנָה mit der Gerechtigkeit vgl. Gen. 15, 6, zu der sie ebensowenig in Gegensatz tritt als zur Güte.

Wie in den menschlichen Verhältnissen der Mann der אֱמֶת derjenige ist, der recht thut und recht hat, also צַדִּיק ist, so ist es auch im Verhältniss zu Gott die אֱמוּנָה, welche jenes gerade Herz und jene reine Hand ergiebt, die man Gott zeigen kann als Gerechtigkeit. Darum wer sich mit Gerechtigkeit gürtet, der gürtet sich auch mit אֱמוּנָה, Jes. 11, 5, und es ergiebt eine innerlich fest gebundene Begriffsfolge: der Gerechte in seiner אֱמוּנָה, Hab. 2, 4. Ez. 18, 9.

Der hebräische Wort- und Begriffskreis musste in's Aramäische hinübergeleitet werden, eine Uebertragung, die allerdings durch die Gleichartigkeit beider Dialekte erleichtert war; doch bildeten gerade die religiösen Begriffe ein speciell hebräisches Sprachgut, und wurden darum durch diese Wandlung wesentlich berührt [1]).

In Bezug auf הֶאֱמִין liegt die merkwürdige Thatsache vor, dass es unverändert aramäisch fortlebt, ohne dass auch nur seine hebräische Bildung vollständig aramaisirt würde; die übrigen Glieder der Familie אֱמֶת, אֱמוּנָה, נֶאֱמָן, auch die andern Verba der Zuversicht: בָּטַח, קִוָּה, הוֹחִיל wandern nicht hinüber, an ihrer Stelle entfaltet sich שְׂבַר, das wohl von Haus aus mehr aramäisch als hebräisch gewesen sein wird, aber doch noch in's hebräische hineinragt, aramäisch zu einer ausgedehnten Wortfamilie mit dem Begriffe der Hoffnung, der standhaften Erwartung und festen Zuversicht, und neben ihm רְחַץ; nur הֵימִין erhält sicht ohne Wandlung fort, und zwar nicht nur als religiöser Begriff, sondern mit dem ganzen Kreis der Verwendung, den das hebräische Wort sich erworben hat [2]).

---

1) Ueber die Verwendung der rabbinischen Litteratur für die neutest. Exegese siehe Erl. 1.

2) Auch das Aramäische besass den Stamm אמן theils mit dem Begriff der Beständigkeit und Dauer, theils mit demjenigen des Beschwerlichen, Ermüdenden: הימן

Mit seiner Form verblieb ihm auch seine Konstruktion. Allerdings wird die Kausativbedeutung der Form im Sprachgefühl des Aramäers als erloschen zu betrachten sein, wäre sie noch lebendig gewesen, so wäre wohl ein regelrechtes aramäisches Kausativ gebildet worden; nunmehr heisst הֵימִין ohne dem Sprachgefühl lebendige Etymologie, ohne Zusammenhang mit seiner Wurzel einfach »trauen". So fern das Vertrauen an seinem Objekt haftet als in seinem Grund, behält es sein בְּ. Doch nimmt die Konstruktion von הֵימִין mit לְ zu, auch in Bezug auf Gott, zum Theil darum weil sich der Glaube als der erste anhebende, den Anschluss an Gott in sich tragende Akt darstellt [1]).

Ergiebt der Abbruch des Verbums von seiner Wurzel einen Verlust für das Wort, so liegt ein solcher auch in seiner Trennung von seinen Verwandten; derselbe wird aber zum Theil dadurch wieder ersetzt, dass die Aequivalente für נֶאֱמָן und אֱמוּנָה von הֵימִין aus gebildet werden. Verloren geht der Wortgruppe ihre objektive Verwendung, in das Erbe von אֱמֶת, sofern es Sicherheit und Wahrheit bedeutet, tritt קְשֹׁט, das ein Adjektiv קַשִּׁיט, קְשִׁיט, redlich, wahrhaftig, und ein Abstraktum קַשִּׁיטוּ, Wahrhaftigkeit, neben sich hat. Jenes נֶאֱמָן dagegen, das die Treue meint, findet seinen Ersatz in מְהֵימַן; allerdings

---

steht eigenthümlich selbständig daneben; gab es ein altes Aramäisches הימן oder ist das הֵימִין der Synagoge und das ܗܰܝܡܶܢ der syrischen Kirche nur das fortlebende hebräische הֶאֱמִין? Ich wage keine Vermuthung. Das jüdische Aramäisch bedarf noch sehr sprachgeschichtlicher Bearbeitung, wozu auch die Frage gehört, wie weit der Koran in seinem religiösen Wortschatze von demselben abhängig ist.

1) Von לְ zum transitiven Gebrauch war der Schritt für den Aramäer klein; daher treten gelegentlich die Suffixe an, so auch im Hebräisch der Mischna המדיר את חבירו שיאכל אצלו והוא אינו מאמינו על המעשרות, Dem. 4, 2. Sur. I, 89; auch ein Passiv wird gebildet nicht nur im Partic. מְהֵימַן sondern auch verbal: die Worte יִתְהֵימְנוּן. Onk. Gen. 42, 20.

ist das Verhältniss beider Formen zu הֵימִין nicht völlig kongruent; der נְאֵמָן war als Subjekt der אֱמוּנָה gedacht in ihrem Vollsinn, wie sie auch das Trauen in sich schliesst; dasselbe war nicht nur als von ihm empfangen sondern auch als von ihm bewährt vorgestellt; מְהֵימַן benennt den Verlässlichen und Treuen als den Empfänger des Vertrauens, als den, an welchem dasselbe haften kann, den ἀξιόπιστος, und es stehen sich nun in den beiden Participialbildungen zwei Formen entgegen, von denen die aktive nur den Geber, die passive nur den Empfänger des Vertrauens, jene den Trauenden diese den Treuen nennt, wobei freilich beide einander lautlich und begrifflich so nahe stehn, dass das Ineinanderfliessen der Begriffe auch hier sich leicht vollzog.

Das Aramäische ist gelenkig in Abstraktbildungen, aus הֵימִין erwuchs הֵימָנוּ; so ist nun ein Wort vorhanden, das den Akt des Vertrauens nicht nur verbal sondern auch substantivisch benennt, abgesondert vom übrigen Inhalt der אֱמוּנָה, das somit Glauben als bleibende Haltung und Eigenschaft des Menschen ausdrücken kann. Nun ist aber merkwürdig, dass הֵימָנוּ doch wieder den aktiven Begriff treuen Sinnes und Handelns in sich aufnimmt, also אֱמוּנָה voll vertritt und mit קְשׁוֹט in das Erbe von אֱמֶת sich theilt. Man thut הֵימָנוּתָא, die Güte und Treue wird häufig zu טָבוּתָא וְהֵימָנוּתָא; von Gottes הֵימָנוּ zu sprechen ist eben so gebräuchlich wie hebräisch von Gottes אֱמֶת geredet wird. Nun ist allerdings die alte Fassung des Begriffs im hebräischen אֱמֶת und אֱמוּנָה bei dieser Erweiterung des Wortes direkt mitwirksam, da der Schrifttext auf Gedanke und Wort der aramäischen Judenschaft einen durchgreifenden Einfluss ausübt, immerhin zeigt diese Wendung des Worts, wie fest das in אֱמוּנָה zusammengefasste für das israelitische

Denken verknüpft war. Aus dem Gesammtinhalt des festen Verhaltens wird das Trauen ausgesondert und einzeln benannt, aber der verengerte Begriff erweitert sich wieder, das abgesonderte Moment zieht den ganzen übrigen Inhalt der אֱמוּנָה wieder an sich und הֶאֱמִין biegt in הֵימָנוּ zu seinem Ausgangspunkt zurück.

Bei der Theilung, welche den Inhalt von אֱמֶת in קְשׁט und הֵימָנוּ auseinanderlegt, wird vor allem aus diejenige אֱמֶת, welche der Richter zu bethätigen hat, als קוּשְׁטָא benannt; die Männer der אֱמֶת, Exod. 18, 21, sind גּוּבְרִין דִּקְשׁט, die Richter דַּיָּנֵי קוּשְׁטָא Targ. Jes. 1, 21. Hab. 1, 12 Jer. 11, 20, יְדִינוּן קְשׁט Targ. Gen. 31, 37 oder בְּקוּשְׁטָא, Targ. Jes. 11, 4. Prov. 29, 14. Lev. 19, 15 u. s. f. דִּין דִּקְשׁוֹט Targ. Jes. 28, 6. Sach. 7, 9. 9, 17. Mich. 3, 8. 6, 8. Hos. 6, 4. Ps. 43, 1 u. s. f. קוּשְׁטָא אִנּוּן דִּינָךְ sagt der für Sodom bittende Abraham zu Gott Targ. Onk. Gen. 18, 25 vgl. Jerusch. Num. 16, 34. 1 Sam. 2, 30. Jes. 28, 6 אֱמַר קְשׁט דְּדִין Deut. 4, 8 קְיָמִין וְדִינִין קְשִׁיטִין; Deut. 16, 18 דִּינֵי קְשִׁיטִין; dem Richter wird zugerufen, der קוּשְׁטָא nachzustreben Deut. 16, 20. דִּין ist nämlich abstrakter gedacht als das alte מִשְׁפָּט. Während letzteres nicht nur den formalen Akt der Urtheilsfällung bezeichnet, sondern zugleich das durch das richterliche Handeln festgesetzte und hergestellte Recht, so nimmt דִּין gerne ein Prädikat zu sich, um das Urtheil als Recht zu bezeichnen, und es erhält diese sichernde Bestimmung konstant in קְשׁט. Die Weise, wie sich der Begriff der Gerechtigkeit in der Synagoge gestaltete, liess hier eine Lücke, in welche קְשׁט eintrat; das regierende Wort, aus der Gruppe, welche die Gerechtigkeit benennt, ist in der Synagoge זָכוּ, das wohl das Resultat des richterlichen Spruchs, aber

nicht seinen Inhalt, das materielle Recht, zu benennen geeignet war. Der Sprachgebrauch gestaltet sich auch für das litterarische Hebräisch der Schule dem aramäischen analog: בָּרוּךְ דַּיַּן הָאֱמֶת lautet die von der Mischna vorgeschriebne Doxologie bei schlimmer Nachricht, Berak. 9, 2. Sur. I, 32; vgl. Ps. Esra 11, 41: judicasti non cum veritate; wenn die Barmherzigkeit und Langmuth weicht, und das Gericht allein übrig bleibt, dann stabit veritas, 7, 33. Für den Zeugen bleibt dagegen מְהֵימַן das lobende Prädikat: סָהִיד מְהֵימַן Targ. Jes. 8, 2. Prov. 14, 5. 12, 17 vgl. אִתְדַּן בְּהֵימָנוּתָא Jes. 59, 4, da es sich für diesen sehr wesentlich darum handelt, dass er Glauben verdiene und erlange; doch kann der Zeuge auch nach dem objektiven Inhalt seines Zeugnisses beschrieben werden als סָהֲדָא דִקוּשְׁטָא Prov. 14, 25 vgl. Ps. 93, 5. Ein weiteres Gebiet, das an קוּשְׁטָא übergeht, ist die Prädicirung der Rede nach ihrer Wahrheit und Gültigkeit: אֲמַר קְשֹׁט, Onk. Gen. 42, 16. מַלֵּל קְשֹׁט, Jes. 45, 19 Sach. 8, 16. Jer. 9, 5. Ps. 15, 2. Jerusch. Exod. 10, 29 קוּשְׁטָא הֲוֹן פִּתְגָּמֵי מֹשֶׁה, Targ. Jer. Num. 16, 34. כָּל אִלֵּין קְשֹׁט Targ. Jes. 38, 19. 41, 26. 43, 9. Hiob. 24, 25. vgl. קוּשְׁטָא אִתְמְלַךְ Jes. 32, 8. So auch vom prophetischen Wort: קְשֹׁט אִתְנַבָּא Targ. 1 Sam. 9, 6 נְבִיֵּי קוּשְׁטָא im Gegensatz zu den נְבִיֵּי שִׁקְרָא Targ. Hos. 9, 7; so auch vom Eid: אוֹמֵי בִקְשׁוֹט Targ. Jer. Deut. 6, 13. בְּקוּשְׁטָא ist die ständige Formel der Versicherung und Betheuerung, oder es wird gesagt: dies ist מִן קְשֹׁט vgl. Dan 2, 47: מִן קְשֹׁוט דִּי אֱלָהֲכוֹן הוּא אֱלָהּ אֱלָהִין vgl. Jerusch. Num. 22, 37 מִן קוּשְׁטִין. Analog bezeichnet nun auch das rabbinische אֱמֶת die Korrespondenz des Denkens und der Rede mit der Wirklichkeit: der Weise heisst das erste das erste und das letzte das letzte und von dem was

er nicht gehört hat, sagt er: ich habe es nicht gehört, und er bekennt die Wahrheit מוֹדֶה עַל הָאֱמֶת, Pirk. Ab. 5, 8. אָמְרוּ בֶּאֱמֶת: es verhält sich wirklich so, wie sie sagten, Schabb. 1, 3 Sur. II, 4. Wahrheit — אֱמֶת — Recht und Frieden sind die drei Fundamente der Welt, Pirk. Ab. 1, 18. vgl. den Siraciden: sprich nicht gegen die Wahrheit, 4, 25; bis in den Tod kämpfe für die Wahrheit, 4, 28. Wie Inhalt der Rede, so wird sie auch Gegenstand der Erkenntniss Targ. Jes. 51, 7 יָדְעֵי קוּשְׁטָא parall. die Lehre meines Gesetzes ist in ihren Herzen. So ist sie, wie schon bei Jeremia die אֱמֶת, Wesensbenennung Gottes: "״י אֱלָהִים קְשׁוֹט הוּא אֱלָהּ קַיָּם", Targ. Jer. 10, 10. Was ist die אֱמֶת? Gott selbst, der erste — א — der mittlere — מ — und der letzte — ת [1]).

Damit entzieht sie sich aber dem Handeln keineswegs, vielmehr ist עֲבַד קוּשְׁטָא festgeprägt: Targ. Jes. 1, 21. 16, 5. 26, 9 f. 59, 14, 15. Hos. 4, 1. Jer. 2, 21. u. s. f., vgl. Sir. 27, 9: ἐργάζεσθαι τὴν ἀλήθειαν; alle Werke Gottes sind קְשׁוֹט Dan. 4, 34. Insbesondere wird קְשׁוֹט zum Prädikat des rechten Gottesdiensts: פְּלַח קֳדָם ״י בִּקְשׁוֹט, Targ. Jer. von Henoch, Gen. 5, 24. Jes. 38, 3. Jos. 24, 14 אִלּוּ בָתַר פּוּלְחָנָא קְשִׁיטָא דַאֲבָהָתְכוֹן Jer. Deut. 6, 5. צַלֵּי בִּקְשׁוֹט Jes. 59, 4. קוּרְבָּנִין דִּקְשׁוֹט Jer. Deut. 33, 19, vgl. Pseud. Esra: servire deo in veritate, 8, 26. הַלֵּךְ בִּקְשׁוֹט, Targ. Mich. 2, 7. 1 Kön. 2, 4. 3, 6. Ps. 86, 11. הַלֵּךְ בְּאוֹרְחָא דִקְשׁוֹטָא, Hos. 10, 12 par.: קַיֵּם אוּלְפַן אוֹרַיְתָא. Auch קוּשְׁטָא ergiebt also, wenn sie Charakter des Menschen wird, eine durchgreifende Bestimmtheit desselben, eine Kardinaltugend, die sein ganzes Verhalten in Uebereinstimmung mit dem gött-

---

1) Vgl. Buxt. unter אֱמֶת.

lichen Willen und Wesen setzt; קְשֹׁט steht darum neben זָכוּ und חֲסִידוּ als Bezeichnung der gesammten Frömmigkeit: Targ. Ps. 60, 6 die קְשֹׁט der Väter lässt Gott Israel geniessen vgl. Targ. Mich. 7, 20; der Gerechte besteht wegen seiner קְשֹׁט Hab. 2, 4. Jes. 32, 8.

Das nachbiblische הֶאֱמִין und הֵימִין bleibt völlig in der Bahn des alttestamentlichen Worts. Der Siracide z. B. braucht es in sehr intensivem Sinn vom vollen, rückhaltlosen Vertrauen; auch dem Freunde darf es nur langsam zu Theil werden, 6, 7; auch den eignen Kindern nicht unbedingt, 35, 21 f. vgl. 19, 4. 12, 10. 36, 31; es steht vom Selbstvertrauen, mit dem jedes Werk muthig und zuversichtlich getrieben werden soll. 35, 23: הֶאֱמִין בְּנַפְשׁוֹ, von der Zuversicht, die der Vater aus dem Leben der Kinder zieht 16, 3 [1]); der Handwerker, der für seinen Beruf lebt, hat im Gegensatz zum Schriftgelehrten sein Vertrauen auf seine Hände gesetzt, הֶאֱמִין בְּיָדָיו 38, 31. Auch wenn 13, 11 gesagt wird: glaube den vielen Worten des Fürsten nicht, so besagt die Mahnung nicht nur: halte sie nicht für wahr, sondern sie fordert sorgsame Vorsicht, die auch durch seine Freundlichkeit sich nicht zu unbedachter Offenheit hinreissen lässt; eben so 19, 15: traue nicht jedem Wort! Die Mischna braucht es von der Gewährung des Kredits im Verkehrsleben, Sabb. 23, 1. Sur. II, 72, von der Zuversicht zu sich selbst, die sich über jeden Fall hinaus wähnt, Pirk. Ab. 2, 4[b] הֶאֱמִין בְּעַצְמוֹ. Oder es drückt die feste vollendete Ueberzeugung aus, die sich der Thatsächlichkeit eines Ereignisses gegenüber bildet: als Israel Mose weinend mit zerrissnem Gewand vom Berge herabkommen sah,

1) 16, 3 besagt: sei nicht schon darum sorglos und voll Zuversicht, weil du Kinder hast und dieselben am Leben sind, wobei der Gegensatz nicht nur darin liegt, dass sie sterben können, sondern darin, dass nur rechtschaffene Kinder Gewinn und Glück sind.

בָּהּ בְּשַׁעְתָּא הֵימָנוּן בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲרוּם מִית אַהֲרֹן, Jerusch. II. Num. 20, 29.

Das Bedürfniss nach einem Wort, das den Glauben substantivisch benennt, machte sich auch für die hebräisch schreibenden geltend: אֱמוּנָה wird sehr receptiv gewandt, es wird gesagt אֱמוּנַת חֲכָמִים, Glaube an die Weisen, Pirk. Ab. 6, 5, ähnlich auch beim Siraciden: wer das Geheimniss des Freundes verräth, hat die אֱמוּנָה vernichtet, 27, 16, nämlich im Gekränkten das Vertrauen, damit allerdings zugleich den ganzen Verband freundschaftlicher Treue, der in jenem wurzelt. Wer als Freund an jemand handelt, erwirbt sich dessen אֱמוּנָה, 22, 23, und mit derselben ist die Theilnahme an allem Glück gesetzt, das dem andern zufallen mag; der Weise erbt sie in seinem Volk, 37, 26, da nennt sie das Vertrauen und die Achtung, den bewundernden Anschluss des Volks an ihn. Nun erst mit dem substantivischen הֵימָנוּ und אֱמוּנָה oder אֲמָנָה war die Möglichkeit gegeben, den Menschen nach seinem glaubenden Verhalten zu prädiciren: man hat Glauben הֲוַת לֵיהּ הֵמָינוּתָא, Jerusch. Gen. 15, 6 לֵית לְהוֹן הֵימָנוּ. Targ. Deut. 32, 20. vgl. Psd. Esr. 13, 23: habent opera et fidem ad fortissimum; man kommt zum Glauben, אָתִית לִי בְּהֵימָנוּת שְׁמַיָּא Jerusch. Gen. 16, 5; man ermangelt ihn: מְחַסְּרֵי הֵימָנוּתָא, Jerusch. Num. 11, 32; man ist klein an ihm, קְטַנֵּי אֲמָנָה vgl. die schon von Buxtorf citirte Stelle: Sot. fol. 48. 2.

Aber auch die הֵימָנוּ und אֱמוּנָה bleibt kräftig auf das Handeln bezogen: עֲבַר הֵימָנוּתָא Targ. Jes. 11, 5. 59, 14. Prov. 12, 22. עוֹבְדֵי הֵימָנוּתָא Targ. Hab. 1, 12. Auch beim Siraciden steht πίστιν ποιῆσαι parallel mit dem Begriff: die Gebote halten als Inbegriff der ganzen Frömmigkeit, 15, 15. Wie die Ueberhebung, die auf Reichthum und Macht wider Gott pocht,

und die Heuchelei, welche Opfer und Ungerechtigkeit zusammen fügt, das schlimmste Böse am Menschen sind, so sind ihm das Gegentheil der Ueberhebung, die עֲנָוָה, und das Gegentheil der Heuchelei, die אֱמוּנָה, die Hauptttugenden, sie stehn 1, 27 beisammen als das, worauf das göttliche Wohlgefallen ruht; darum »steht diese auf ewig", 40, 12.

נֶאֱמָן wird darum zur umfassenden Bezeichnung des Frommen: צַדִּיק חָסִיד יָשָׁר וְנֶאֱמָן sind seine Namen, Pirk. Ab. 6, 1; kommt ein Pharisäer in eine Stadt, so frägt er: wer ist hier נֶאֱמָן, Dem. 4, 6 Sur. I, 90, wie schon der Siracide sagt: den נֶאֱמָנִים wird die Weisheit gegeben durch göttliches Schaffen schon im Mutterschoss, 1, 14. Dieses »treu" besagt weit mehr als das alte »die verlässlichen friedlichen Israels", 2 Sam. 20, 19, auch mehr als das אֱמוּנִים des 12ten Psalms, es liegt die feste bleibende Stellung im Gesetz darin. Es wird zumal Ehrenprädikat der Patriarchen; sie sind die תְּלָתָא פַרְנְסִין מְהֵימְנִין, Jerusch. Gen. 40, 12. Zur Treue gehört die Erprobung; man wird als treu erfunden אִשְׁתְּכַח מְהֵימַן, Onk. Gen. 19, 15. Jerusch. Deut. 33, 8. vgl. 1 Makk. 2, 52. Sirach. 44, 19; als treu gerechnet אִתְחֲשַׁב מְהֵימַן, Targ. Jer. 2, 26 [1]. Von Gott wird מְהֵימַן und נֶאֱמָן zumeist mit Bezug auf seine Verheissung und Lohnzusicherung gesagt: treu ist dein Arbeitsherr, der dir erstatten wird den Lohn deiner Arbeit, Pirk. Ab. 2, 16. 6, 4b. Sara

---

1) Der Siracide hat in נֶאֱמַן noch kräftig das Geschehen mitgedacht: die Bitte um Erfüllung der Prophetie erhält die Form יֵאָמְנוּ נְבִיאֶיךָ 36, 21: durch die Erfüllung ihrer Verheissung werden die Propheten fest; so wird von der Weisheit gesagt: sie bereitet sich bei den Menschen ihr Nest und macht sich fest bei ihnen, indem sie ihren Werth ihnen erfahrbar macht; תֵּאָמֵן עִמָּהֶם; ebenso steht das Wort vom Gesetz, das sich in seinem Heilswerth bewährt an dem der es hält 36, 3, und von der Gnade Gottes, die sich dem Menschen thatsächlich zu erfahren giebt, 50, 24 יֵאָמֵן עִמָּנוּ חַסְדּוֹ vgl. 26, 17. 29, 3. Auch ἀληθεύειν 31, 4 gehört wohl hieher.

spricht nach der Geburt ihres Sohns: wie tren ist der, welcher Abraham die Verheissung gab! מַה מְהֵימַן מְבַשְּׂרָא דְּבַשַּׂר לְאַבְרָהָם Jerusch. 1 Gen. 21, 7 vgl. Onkel.

Die innere Gestaltung des Begriffs Glaube ist von der Grundstellung abhängig, welche die in der Synagoge sich sammelnde Gemeinde sich gab; sie stand auf der den Vätern gegebenen Thora Gottes als auf dem Fundament ihrer Existenz. Das Gesetz nach seinem ganzen Inhalt festzuhalten und zur Ausführung zu bringen, darin sieht sie ihre erste und wichtigste Aufgabe und die Grundbedingung ihres Bestehns und Gedeihens; das Ziel, das ihre ganze Kraft auf sich zieht, heisst Treue für Gott und diese bestimmt sich konkret zur Treue gegen das Gesetz. Diese Grundtendenz der Synagoge konnte den Glaubensbegriff nicht unbetont bei Seite liegen lassen, gerade von ihr aus erhält er vielmehr Gewicht: Israel muss Gott trauen, wenn es ihm treu bleiben soll.

Sowohl in Bezug auf den Ursprung als auf das Ziel des Gesetzes war die Uebernahme desselben durch einen Vertrauensakt bedingt. Es lag der Gemeinde vor als Wille und Gebot Gottes; sein göttlicher Ursprung und sein heiliges Recht soll von ihr anerkannt und bejaht werden. Es steht weiter vor der Gemeinde als der Weg zum Lebensglück für Volk und Individuum, aber diese Folge liegt nicht schon in der Gesetzestreue an sich selbst, sondern knüpft sich an dieselbe als ihr Lohn durch Gottes vergeltende That. Wer sein Heil in der Gesetzestreue sucht, der erwartet es von Gott. Es liegt somit in ihr ein Vertrauensakt zur lohnenden Gerechtigkeit Gottes, welcher die von dieser zu erwartenden Güter über alles andre setzt und um ihretwillen auf jenes Glück verzichtet, das sich nur durch Emancipation vom Gesetze erwerben lässt.

Die Schwierigkeiten, die sich der Gesetzeserfüllung entgegenstellten, trieben zunächst den Glaubensimperativ in Beziehung auf den Heilswerth der Gesetzeserfüllung hervor. Als im

zweiten Jahrhundert die Verlockung gräcisirenden Lebensgenusses ein ausgebreitetes Renegatenthum schuf und schliesslich blutige Verfolgung die Gesetzestreue auf die Probe stellte, da schieden sich aus der Menge des Volks die »Treuen" und sie waren zugleich die Trauenden, die für das Gesetz eifernd ihr Leben wagten, in der Ueberzeugung, dass Gott in der Allmacht des Wunders sie retten könne und sie um der Treue gegen das Gesetz willen aus dem Tode heraus erwecken werde zur messianischen Herrlichkeit. Die Rede des sterbenden Mattathias an seine Söhne, 1 Makk. 2, 49 ff., ist wesentlich Glaubensmahnung, sie hebt hervor, wie der Eifer für das Gesetz göttlich belohnt und gekrönt worden ist; sie beginnt die Reihe der Vorbilder mit dem Glauben Abrahams, sie fasst die Geschichte der drei Männer Dan. 3 in das Wort: sie glaubten und wurden errettet. Ebenso hebt das vierte Makkabäerbuch Abraham, der den Sohn opfert, Daniel in der Löwengrube, die drei Männer im Feuerofen hervor als Beispiele des Glaubens und schliesst das Martyrthum der Makkabäerzeit an als Erweis desselben Glaubens zu Gott — *καὶ ὑμεῖς οὖν τὴν αὐτὴν πίστιν εἰς τὸν θεὸν ἔχοντες* edit. Haverk. pg. 518. Durch ihren Glauben bezwang die makkabäische Mutter die Qualen p. 516 und sie zeigte in ihrem Tode die Aechtheit ihres Glaubens pg. 518.

Aber auch in ruhigen Zeiten fehlte es der Gesetzestreue nicht an Schwierigkeiten, welche nur vertrauend zu überwinden sind. Man kann nicht Gottes Knecht sein, sagt der Siracide, ohne Glauben, 2, 1 ff. und zwar darum nicht, weil Gott den Frommen in Versuchung führt im Ofen der Erniedrigung. In solchem Unglück gilt es: הַאֲמֵן בּוֹ 2, 6, im Gegensatz zum feigen Herzen — לֵב רַךְ — und zum lahmen Arm — יָד רָפָה vgl. Jes. 7, 9 — und zum Wandeln auf dem Pfade der Gottlosigkeit und des Gesetzes zugleich. Die Bethätigung solchen Vertrauens ist die ausharrende, unerschütterte Gesetzeserfüllung

und die geduldige Beugung der Seele vor Gott. Im Blick auf solche Versuchung und Noth, die über den Frommen kommt, wird gesagt: der Verständige verlässt sich auf das Gesetz, יַאֲמִין בַּתּוֹרָה, als auf seine Wohlfahrt, und es erweist sich ihm seinerseits treu, 36, 1 ff. Gegenüber dem Glücke des Sünders verglichen mit der eignen mühsamen und arbeitsvollen Existenz wird gesagt: staune nicht an die Werke der Sünder, glaube dem Herrn und bleibe bei deiner Arbeit, denn in den Augen des Herrn ist es leicht, schnell den Armen plötzlich reich zu machen, 11, 21. So bedarf es auch zum Empfang der Weisheit des Glaubens, 4, 16, weil sie zuerst krumm mit dem Menschen handelt, ihm Furcht einflösst und ihn plagt mit ihrer harten Zucht. Nur wer vertrauend aushält und durchdringt durch den abschreckenden Schein, dem offenbart sie sich in ihrer Lieblichkeit und ihrem Werth. Die Unentbehrlichkeit des Glaubens sowohl zur Erfüllung des göttlichen Willens als zur Erlangung der göttlichen Gabe liegt dem Siraciden somit darin, dass der Werth des Gottesdiensts und der Gesetzestreue nicht unverhüllt und sichtbar in die Erfahrung tritt. Die relative Unabhängigkeit des natürlichen Lebens mit seinen Gütern und Uebeln vom Verhalten zu Gott und zum Gesetz ergiebt einen der Gesetzestreue entgegenstehenden Schein, der nur durch einen Vertrauensakt durchbrochen wird.

Auf die Anerkennung des Gesetzes nach seinem göttlichen Ursprung und Recht ist der Glaube in der Esraprophetie bezogen. Es bildet den Unterschied Israels von den Heiden, dass dieses Gott kennt und seinen Verordnungen glaubt 3, 32, während die Heiden den Bünden Gottes widersprechen und seinen Verordnungen nicht glauben 5, 29 [1]). Aber auch

---

1) Tuis testamentis non credebant *ταῖς διαθήκαις σου οὐκ ἐπίστευσαν. διαθήκη* geht über in den Begriff Gesetz Verordnung, vgl. קְיָמִין

Israels Gesetzesübertretung geht auf die Verweigerung des Glaubens gegenüber dem Gesetze zurück. Der Sündenweg wird 7, 23 in vier Parallelsätzen beschrieben, von denen je zwei so zusammengeordnet sind, dass der negative Ausdruck dem positiven antithetisch entspricht: sie machten sich Gedanken der Eitelkeit und zogen vor den Betrug der Sünden, sie sprachen dazu: der Höchste sei nicht und erkannten seine Wege nicht, sie verachteten sein Gesetz und verläugneten seine Bünde, an seine Satzungen glaubten sie nicht [1]) und seine Werke vollbrachten sie nicht. Wie dem eiteln Gedanken die Bejahung Gottes und dem Sündenbetrug die Erkenntniss seiner Wege entgegensteht, so der Verachtung des Gesetzes der auf Gottes Satzungen gestellte Glaube und der Verläugnung seiner Bündnisse das Thun seiner Werke. Läugnung Gottes und Verachtung des Gesetzes sind somit die beiden Momente des Sündigens und zwar hat letztere ihr positives Gegenstück im Glauben an das Gesetz. Die Anerkennung des Gesetzes in seiner verpflichtenden Kraft ist von der Bejahung seiner Heilsbedeutung nicht abtrennbar. Wäre dasselbe von Israel wirklich als »Gesetz des Lebens" erfasst, so würde es dasselbe erfüllen; der dem Gesetz Ungehorsame glaubt Mose nicht, welcher ihm erklärt, dass das Gesetz sein Leben sei, 7, 59 f.

Wenn die Rede 1. Makk. 2, 52 den Glauben Abrahams so citirt: er wurde in der Versuchung נֶאֱמָן erfunden und es wurde ihm gerechnet zur Gerechtigkeit, so ist das Lob seines Glaubens Gen. 15, 6 unmittelbar mit der Opferung Isaaks kombinirt, auf welche die »Versuchung" vgl. Gen. 22, 1 unverkennbar weist. Nicht schon in der Bejahung der göttlichen Verheissung sondern noch mehr in der That, die Gott den Sohn zum Opfer bringt, erweist er sich als den Glaubenden, wie denn kein

1) In legitimis ejus fidem non habuerunt: ἐν τοῖς νομίμοις αὐτοῦ οὐκ ἐπίστευσαν.

Moment im Leben Abrahams in der Synagoge so herausgehoben wird, wie das Isaaksopfer, vgl. auch Sir. 44, 20. Es ist diess für die Gestaltung des Glaubensbegriffs charakteristisch. Indem der Synagoge als die fundamentale Manifestation Gottes das Gesetz vor Augen steht, stellt sich ihr das ganze Verhalten zu Gott als Thätigkeit dar, als ein Dienst, welcher der göttlichen Forderung genügt, und in dieser Gedankenrichtung wird auch der Glaube zur energischen Aktivität, zur Hingabe der Person an Gott, die alles für ihn zu leiden und zu thun entschlossen ist. Die Völligkeit der Hingabe, die im Glauben gedacht ist, ruft einen neuen Gegensatz, der als Zertheilung des Herzens benannt wird. So heisst es von Jakob, der seinen Söhnen nicht glaubt: zertheilt war sein Herz: פְּלִיג לִבֵּיהּ, Jerusch. I Gen. 45, 26; אִפְלַג לִבֵּיהּ Jerusch II cod. l. Der Begriff wird aber auch auf Gott bezogen; nach dem Isaaksopfer betet Abraham: aufgedeckt und bekannt ist vor dir, dass in meinem Herzen nicht Theilung war damals als du mir sagtest, dass ich Isaak zum Opfer bringen soll, Jerusch. II Gen. 22, 14. Auf Abraham wird in Anlehnung an Ur Kasdim auch die Glaubensthat der drei Männer Dan. 3 übertragen und als Gegenbild zu ihm steht Haran da: zertheilt ward das Herz Harans, indem er sprach: wenn Nimrod Sieger ist, bin ich von seiner Parthei und wenn Abraham Sieger ist, bin ich von seiner Parthei; darum kam er im Feuer um, Jerusch. Gen. 11, 28. Jakob fürchtet, dass unter seinen Söhnen einer sei, dessen Herz zertheilt ist, dass er hingehe und fremden Göttern diene, Jerusch. II Gen. 49 Einl. [1]). Der faktische Zustand der Gemeinde trieb auf diesen

---

1) Vgl. Hos. 10, 2. 11, 7. 1 Kön. 18, 21. Prov. 26, 28. 28, 23. Ps. 44, 19. Schon der Siracide stellt das ἐπιβαίνειν ἐπὶ δύο τρίβους dem πιστεύειν entgegen, 2, 12; vgl. 40, 12.

Begriff. Gottesdienst und Gesetzeserfüllung war das eine grosse Interesse, um das sich das ganze Leben Jerusalems bewegte. Das vom Gesetz verpflichtete Subjekt war ja nicht nur der Einzelne sondern das Volk als Ganzes; die Vertreter des Gesetzes konnten sich darum nicht damit begnügen, für sich selbst der Gesetzeserfüllung obzuliegen; wenn die Mehrzahl oder auch nur eine Minderzahl der Gemeinde Uebertreter des Gesetzes blieb, war ihm nicht Genüge geschehn und das Ziel der Gesetzestreue unerreichbar; denn so stand die Gemeinde doch nicht als Ganzes rein und wohlgefällig vor Gott und es konnte darum auch die Bedeutung des Gesetzes als Heilsbedingung nicht in Kraft treten. Daher richtet sich der Eifer der Gesetzestreuen darauf, die Gemeinde in all ihren Gliedern unter das Gesetz zu beugen; an die Frömmigkeit jedes Einzelnen knüpfte sich ein öffentliches Intresse, und sie wird darum auch beständig von allen kontrollirt. Die Unterordnung unter die Gesetzeszucht wurde so zwar allgemein aber zugleich in weitem Umfang nur äusserliche Akkommodation und die direkte Abhängigkeit des Ansehns und der socialen Stellung von der Gottesdienstlichkeit wirkte fälschend und korrumpirend bis hinauf zu den Gesetzeseiferern selbst. Heuchelei wird darum ein Begriff, welcher der Zeit geläufig war, wie denn schon der Siracide den Heuchler sehr wohl kennt vgl. auch die Klagen des Sal. Psalters. Ihr gegenüber tritt die Bedeutung innerlicher, aufrichtiger Bindung an Gott um so mehr in's Licht und diese unzertheilte Völligkeit des Verhaltens hebt sich als Wesen und Charakter des Glaubens heraus.

Das Gesetz bot jedoch nicht nur Gebote sondern auch Lehre dar und diese verlangt nicht weniger Anerkennung und Aufnahme als die Satzung, die auf das Werk hinzielt. Auch für die Aneignung der in der Schrift dargereichten Erkenntniss trat הֵימִין ein, das ja für die vertrauende Aufnahme der Rede andrer längst üblich war. Der Hauptbegriff der Lehre bildet na-

türlich die Gottesanschauung der Schrift, der einige Herr, Israels Gott. Für das Eingehn und die Theilnahme an derselben bot sich der Begriff dar: glauben an den Namen des Herrn, הֵימִין בְּשׁוּם דְי, Targ. Ps. 106, 12. Jerusch. I Exod. 14, 31 Gen. 21, 33. Darum zielt dem Heiden gegenüber die Mahnung auf Glauben. Die Rabbinen verstanden nicht mehr, wozu die Patriarchen neben ihre Altäre Bäume pflanzten; es wird ein Garten daraus, in dem Abraham den Vorübergehenden Speise und Trank darbot; und er verkündigte ihnen daselbst: bekennt und glaubt an den Namen des Herrn, des ewigen Gottes: אוֹדוּ וְהֵימִינוּ בְּשֵׁם מֵימְרָא דיי׳ אֱלָהָא דְעָלְמָא, Jerusch. I Gen. 21, 33. Mit Rücksicht auf das frühere Heidenthum der Familie Abrahams wird von Sara gesagt: sie trat mit Abraham ein in den Glauben an Gott, Jerusch. Gen. 16, 5. Für die Völker ist zur Theilnahme am messianischen Reiche Bedingung, dass sie glauben an den Gott Abrahams: dann versammeln sich die Grossen der Völker, die Völker welche gläubig sind an den Gott Abrahams, עַמַּיָא דִי מְהֵימְנִין לֶאֱלָהָא דְאַבְרָהָם, Targ. Ps. 47, 10. Solcher Glaube ist nichts weniger als ein Gegensatz zu jenem Glauben, der das Gesetz Gottes über sich nimmt; Gesetz und Lehre bestehn vielmehr untrennbar in einander; das Gesetz ruht auf der Kenntnis Gottes, und diese kann keinen andern Effekt haben als Uebernahme seines Gebots Für die innere Gestaltung des Glaubensbegriffs war aber die Beziehung desselben auf den Lehrsatz bedeutsam. Das alte „fest sein am Herrn" war ein Akt, der einzelne konkrete Lebensmomente erfüllte; wenn die Rede Gottes an Abraham ergangen ist und er sie nun nicht bezweifelt, damit hat er Gott geglaubt; wenn der Feind vor den Thoren steht, dann gilt es: glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht. Die Lehre tritt als eine konstante Grösse in das Bewusstsein derer ein, die sie recipiren; der Glaube wird damit ein zuständliches, beharrendes, diejenige Form des

Bewusstseins, die sich aus der Herrschaft der Schriftlehre über dasselbe ergiebt.

Das prophetische Wort ruft mit seiner Verweisung in die Zukunft in besonderm Masse zu einem Vertrauensakte auf, darum verknüpft sich auch הֵימִין in besondrer Weise mit der Weissagung. Den absoluten Gebrauch des Begriffs bei Jesaja vermag sich das Targum nicht mehr anzueignen, der Glaube, den er von Ahas fordert, wird bestimmt als Glaube an die Worte der Propheten, Targ. Jes. 7, 9, der Glaubende Jes. 28, 16 wird beschrieben als »der Gerechte, welcher an dieses glaubt." So wird auch Exod. 14, 31 der Glaube an Moses erläutert als Glauben an seine Prophetie vgl. Jerusch. II Exod. 19, 9.

Das Gesetz nannte dem Volke und dem Einzelnen bestimmte Pflichten, Werke, עוֹבָדִין טָבִין; erst in der thatsächlichen Leistung des gesetzlich vorgeschriebnen gelangt dasselbe zur Erfüllung und nach dem Werk des Israeliten bemisst sich darum sein Verhältniss zu Gott und seine Theilnahme an den göttlichen Gütern; seine Werke bilden seinen Schatz vor Gott, Ps. Esr. 7, 53. Die Kammer, in der sich Israel birgt vor Gottes Zorn, sind gute Werke, und die Mahnung Jes. 26, 20 bedeutet darum: gehe hin mein Volk, mache dir gute Werke dass sie dich decken in der Zeit der Noth! cf. Targ. Jes. 26, 20. Der Glaube gehört dem Innenleben an und sondert sich dadurch von den Werken, er ist Bedingung und Voraussetzung der Werke doch nicht selbst ein Werk. Doch auch der Glaube ist ein unbedingt gefordertes, göttlich gewollt, und also verdienstlich, und sofern in der Anerkennung Gottes und der Bejahung seines Gebots als des Wegs zum Leben der innere Grund alles gesetzmässigen Handelns liegt, kann der Glaube auch allein genannt werden als die Charakteristik des Gerechten. So stellt Ps. Esra 6, 5 den Sündern diejenigen gegenüber, welche durch

Glauben sich einen Schatz sammeln [1]). Soll aber vollständig benannt werden, was die Gerechtigkeit des Menschen vor Gott ausmacht, so muss beides zusammengestellt werden: man wird gerettet und entflieht dem Gericht Gottes durch seine Werke und durch den Glauben, Ps. Esr. 9, 7: in der Versuchung der letzten Zeit werden die bewahrt, welche Werke und Glauben an den Allmächtigen haben, 13, 23. Davon, beide wider einander in Gegensatz zu stellen, ist diese Unterscheidung derselben weit entfernt; sie entsprechen sich vielmehr als die beiden zusammengehörenden Leistungen, in denen der Gehorsam gegen Gott besteht. Indem das Gesetz das Verhältniss zu Gott beherrscht, ist der regierende Begriff, der die Gottesanschauung gestaltet, derjenige des Richters: der Mensch handelt und Gott beurtheilt sein Handeln und misst ihm die seinem Werthe entsprechende Folge zu. Dieser göttlichen Beurtheilung unterliegt sowohl der Glaube als das Werk; der Glaube wird von Gott in Anrechnung gebracht als Gerechtigkeit, er ergiebt זָכוּ, ebenso auch die Werke und es greifen somit Glaube und Unglaube mit folgenreicher Wirkung in das Lebensschicksal ein. Abraham ist durch die Gerechtigkeit seines Glaubens der Erbe der Verheissung geworden, aber warum wurde ihm gesagt, dass sein Geschlecht in fremden Lande dienstbar sein muss? darum, weil er nicht geglaubt hat, Jerusch. I Gen. 15, 13. Wie der Segen der von Abraham ausgeht, der Lohn seines Glaubens ist, so ist die Noth, die sein Geschlecht betrifft, die Straffolge seines Glaubensmangels. Damit zerbrach das Leben für die Synagoge in eine zersplitterte Vielheit. Die einzelnen Erweisungen des Glaubens oder Unglaubens in der innern Sphäre und die einzelnen Erfüllungen oder Uebertretungen der Gebote im Handeln

1) Qui fidei thesaurizaverunt: *οἱ πίστει θησαυρίσαντες*. Schwerlich ist der Glaube selbst als Schatz gedacht.

werden jede für sich in Anrechnung gebracht; der Begriff Gerechtigkeit löst sich auf in einen Plural: זְכֻיּוֹת, und er findet im menschlichen Sein und Handeln nirgends mehr die lebendige Einheit; zu einer Einheit wird das Leben lediglich durch die göttliche Rechnung zusammengefasst, welche nun die einzelnen Glaubens- und Werkverdienste addirt und gegen die Uebertretungen abwägt und summirt in das Resultat eines Schlussurtheils.

Die Betonung des Glaubens ergab darum keinen Durchbruch durch den Nomismus, sie ist vielmehr selbst eine Aeusserung desselben. Denn der Glaube trat der Synagoge selbst unter den Gesichtspunkt eines verdienstlichen Werks, nur dass diese Leistung in das intellektuelle, das »Werk" in das praktische Leben fiel. Damit zersetzte sich aber im Glaubensbegriff gerade dasjenige Moment, das ihn erzeugt hatte, das Vertrauen zu Gott. Auch im Glauben steht so der Mensch nicht empfangend vor Gott, seiner Güte hingegeben, sondern auch im Glauben verhält er sich gebend und leistend für Gott. Des Menschen ist die Aktivität und Gott ist in Passivität gestellt. Das ist das tief unfromme Moment, das die Theologie der Rabbinen zerstört und den Gottesdienst der Synagoge getödtet hat.

Dieselbe intensive Anstrengung, mit der die Synagoge das Gesetz durchzuführen strebt, legt sich auch in die Glaubensforderung hinein. Sie stellt sich das Postulat, das Vertrauen zu Gott als ein unbedingtes in allen Lebensverhältnissen zu bethätigen. Joseph bat den gefangnen Mundschenk des Pharao, seiner zu gedenken; der rabbinische Ausleger frägt: war das Recht? und antwortet: nein, „es liess Joseph fahren die Gnade droben und die Gnade drunten und die Gnade die ihn begleitet hatte aus dem Hause seines Vaters und verliess sich auf den Obersten der Schenken, im Fleische handelte er und gedachte nicht an die Schrift, dass geschrieben ist: verflucht ist der Mann, der sich auf Fleisch verlässt", Jerusch. Gen 40,

23 [1]). Izates von Adiabene fürchtet sich vor der Beschneidung im Blick auf die Unruhen, die unter seinen Unterthanen daraus erwachsen werden; ein Jude kömmt und hält ihm solches Zögern als sündlich vor, er beschneidet sich sofort und Gott zeigt, indem er ihn rettet, dass »denen die auf ihn blicken und ihm allein vertraun, die Frucht ihrer Frömmigkeit nicht verloren geht", Jos. Ant. 20, 2, 4. So sprach man in Palästina. In Jotapata macht Josephus den Vorschlag, dass das Loos den bezeichne, der sterben soll: »dem fürsorgenden Gotte glaubend setzt er die Rettung auf's Spiel", B. J. 3, 8, 7. Er heuchelt natürlich, aber er drückt den Gedanken der Frommen aus und spricht ihre Sprache. Aus dem Gebot, das Manna nur für einen Tag zu sammeln, folgert der Rabbi: wer hat, was er heute zum Essen braucht, und sagt: was werde ich essen? dem fehlt der Glaube, Tanch. fol. 29, 4. Philo klagt den Gebrauch des Arztes als Glaubensmangel an: wenn den Zweiflern etwas gegen ihren Willen zustösst, so fliehen sie, weil sie schon vorher nicht fest dem helfenden Gotte glaubten, zu den Hülfsmitteln, die das Gewordene bietet, zu den Aerzten, Kräutern, Arzneien, genauer Diät, zu allem was bei dem sterblichen Geschlecht an Hülfsmitteln sich findet, und wenn ihnen jemand sagt: flieht doch ihr Elenden zum alleinigen Arzt der Krankheiten der Seele und lasst die fälschlich so benannte Hülfe von der dem Leiden unterworfnen Kreatur her fahren, so lachen sie und spotten und sagen: morgen dann! und sind, wenn irgend etwas zur Abwehr der vorhandnen Uebel geschehen kann, nicht Willens, Gott anzuflehn; freilich wenn nichts, was Menschen thun, genügt, sondern alles, auch das hochgefeierte sich als schädlich erweist, dann verzichten sie in ihrer Rathlosig-

1) Josephus hat zwar nicht diesen wohl aber den analogen Zug, das Joseph absichtlich sich nicht gegen Potiphar vertheidigt habe, weil er es Gott anheimstellte. Dies zeigt, dass solche Deutungen alt sind.

keit auf die Hülfe von andern und fliehen gezwungen, die Feigen, spät und mit Mühe zu Gott dem alleinigen Heiland, De sacrific. Abel. Mang. I, 176, 23 ff. Und er spricht damit nicht einen Gedanken aus, der ihm allein angehört; vielmehr zeigt der Siracide, 38, 1 ff, dass die Frage, ob in Krankheit die Hülfe des Arztes gesucht werden dürfe, auch in der Palästinensischen Synagoge seit Alters besprochen war: der Herr schuf Heilkräuter aus der Erde und ein verständiger Mann verschmäht sie nicht: wurde nicht vom Holz das Wasser süss, so dass erkannt wurde seine Kraft? .... Kind, in deiner Krankheit sieh nicht zur Seite, sondern bete zum Herrn und er wird dich heilen; schaffe weg Verfehlung und mache die Hände gerade und das Herz rein von jeder Sünde, gieb Weihrauch und Speisopfer und fettes Opfer als wärest du nicht mehr. Und auch dem Arzte gieb Raum; denn auch ihn schuf der Herr und er verlasse dich nicht, denn auch seiner bedarfst du; es giebt Fälle, wo auch in ihren Händen das Gelingen ist, denn auch sie bitten den Herrn, dass er es ihnen gelingen lasse, zur Erquickung und Heilung zu neuem Leben, 38, 4 f. 9 ff. Die Krankheit als ein gerichtlicher Eingriff Gottes in's Leben des Menschen setzt Sünde voraus und ruft darum den Kranken zur Busse und zum Opfer auf, doch diess schliesst für die nüchterne Verständigkeit des Siraciden den Gebrauch des Arztes nicht aus, aber die Weise, wie er die ärtzliche Hülfe ausdrücklich in Zusammenhang stellt mit Gottes Wirken und auch die Schrift aufruft zum Zeugniss für sie, zeigt, dass er religiöse Bedenken gegen dieselbe vor Augen hat, Gedanken, wie sie Philo ausspricht, dass ein starker Glaube sich nur an Gott wenden kann.

Nach denselben Normen, welche diese Postulate für die individuelle Lebensführung aufstellen, suchten die leitenden Männer der Synagoge auch das geschichtliche Handeln des Volks zu gestalten. Der Pharisäer verlangte, dass die Gemeinde dem

Gesetze lebe, um alles andre unbekümmert, ohne Reflexion auf die Folgen, welche die unbeugsame Durchführung desselben haben möchte, diese stellte er Gott anheim; er hielt die Reichserwartung von Geschlecht zu Geschlecht aufrecht, aber ob er auch täglich um den Anbruch des Reichs beten mochte, und zwar, wie die zahlreichen Apocalypsen zeigen, in der festen Zuversicht, dass es vor der Thüre sei, dass die Römerherrschaft bald zusammenbreche und der Christus sofort erscheine, er betete, mehr nicht, er handelte nicht, die Einführung des Reichs ist Gottes Sache, ihm überliess er es, dasselbe zu schaffen mit einer weltbewegenden Wunderthat. Israel verlasse sich auf seinen Gott! [1])

Die Synagoge fand es aber schwierig, über das Glaubenspostulat hinaus zur reellen Bethätigung des Glaubens zu gelangen; die Aeusserungen aus der Synagoge sind alle sehr vertrauensleer. Ihre Gottesanschauung, wie sie sich dieselbe am Gesetz gebildet hatte, stand dem Glauben als unüberwindliches Hinderniss entgegen. Sie hat allerdings Güte und Gnade aus derselben nicht völlig eliminirt, sondern Gottes Gnade und Vergebung dem Sünder sehr bestimmt geöffnet. Der Begriff, welcher auf des Menschen Seite der göttlichen Güte entspricht als Benennung dessen, was dieselbe empfängt, ist jedoch nicht Glaube sondern Umkehr in Busse, תְּיוּבָא, תְּשׁוּבָה, in sittlicher Leistung und Anstrengung — עֲבַד תְּיוּבָא Busse »thun'' ist fest geprägt — allerdings nicht eine Leistung mit positiv verdienstlichem Resultat, doch eine solche, die das geschehne Böse so-

1) Josephus hat allerdings in der Abgrenzung der Partheien seiner Darstellung, wie oft bemerkt wurde, einen irreleitenden philosophischen Anstrich gegeben, und doch bezeichnet er wohl den entscheidenden Punkt völlig richtig, wenn er die Differenz zwischen den verschiednen Gruppen des Volks in die Weise setzt, wie das menschliche und göttliche Handeln zu einander in Verhältniss gestellt wird. Im Masse dessen was von Gott erwartet wird, trennten sich der Sadducäismus und der Pharisäismus einerseits, der Pharisäismus und das Zelotenthum andrerseits.

weit es dem Menschen möglich ist, wieder aufhebt und reparirt. Nun ist aber Busse nicht der normale Status des Menschen, sondern erst dann nöthig, wenn es zur Verirrung kam; diejenigen welche nicht sündigten, und diejenigen welche umkehrten von der Sünde, Targ. Jes. 10, 21, die Gerechten, welche das Gesetz bewahrten von Anfang an, und die Schuldigen welche umkehrten zum Gesetz, Targ. Jes. 33, 13, das sind die beiden Gruppen in der Gemeinde, welche zwar beide an Gottes Gütern und Reich theil haben, doch so dass die Umkehrenden immerhin tiefer stehn als die Gerechten. Und nur diese zweite, tiefer stehende Gruppe bedarf und empfängt göttliche Gnade. Der Gerechte dagegen sucht den Empfang der göttlichen Gabe bei Gottes Rechtlichkeit, die sein Handeln anerkennt in dem ihm selbst eignenden Werth. Wären in den fünf Städten des Jordanthals 50 Gerechte, 10 in jeder Stadt, so wäre die Vergebung, die denselben zu Theil wird, nicht mehr nur Barmherzigkeit sondern wenigstens einigermassen in ihrem eignen Verhalten begründet; verzichtet Gott auf die Forderung, dass sich Gerechte finden müssen, dann vergiebt er wegen seines Erbarmens, Jerusch. Gen. 18, 21 ff. Diese Gedanken sind alt; auch die Esraprophetie sagt: wenn du dich unsrer erbarmst, während wir nicht Werke der Gerechtigkeit haben, dann wirst du Erbarmer heissen; denn die Gerechten, denen viele Werke aufbewahrt sind bei dir, o Herr, empfangen aus den eigenen Werken Lohn; darin aber wird deine Gerechtigkeit und Güte verkündigt, wenn du dich derer erbarmst, die nicht auf guten Werken stehn können, 8, 31 ff. Das Werk wird streng als eigne Leistung des Menschen gefasst, so trägt es den Anspruch auf Lohn in sich selbst, und wer dieselben hätte, der bedürfte der Barmherzigkeit Gottes nicht [1]. Damit ist in der Gottes-

1) Auch im Psalt. Sal. regen sich ähnliche Gedanken, 9, 7 ff. Wer Gerechtigkeit wirkt, erwirbt sich Leben beim Herrn, und wer Ungerechtes thut, dessen Seele ist

anschauung die Gnade auf eine untergeordnete Stufe herabgesetzt, sie ist neben der vergeltenden Rechtlichkeit ein sekundäres, ein Surrogat für dieselbe, das nur dann wirksam wird, wenn jene, Gottes wesentlicher Charakter, wegen der menschlichen Sündigkeit nicht wirksam werden kann. Die Schätzung der göttlichen Gnade und das Vertrauen zu Gott stehn aber in unmittelbarer Korrespondenz, das Sinken des einen hat im Sinken des andern seinen direkten Reflex.

Die Folgen waren zwiefacher Art. Die Esraprophetie verkündigt die Wandlung des trauernden Zions zur herrlichen Freudengestalt des himmlischen Jerusalems als in Kürze geschehend; dennoch ist der Gedankengang des Buchs trostlos. Das schwere Geschick Israels, sein neues Exil, ist unmittelbar Enthüllung seiner Schuld und dokumentirt dieselbe in ihrer Grösse, von Gesetzeserfüllung kann somit keine Rede sein, so regt sich in dem Buche etwas von Höllenangst. Bitter zieht sich die Klage durch dasselbe: oh Adam was hast du gethan! 7, 48; es steht unter dem Schrecken des Worts, dass viele geschaffen aber wenige Auserwählte sind, dass das Leben ein Kampf ist, in dem der Sieg wenigen zufällt und wer weiss, ob er den Sieg gewinnt? Esra rekurrirt allerdings von dem mangelnden Werk auf den Glauben; Israel hat das Gesetz nicht erfüllt, aber es bleibt ihm doch vor den Heiden der Ruhm, dass es Gott kennt und an seine Bünde glaubt! 3, 32. Aber Beruhigung findet der Gedankengang in dieser Betonung des Glaubens nicht, und zwar darum nicht, weil derselbe selbst nur als verdienstliche Leistung in Betracht kömmt und darum sich sofort mit dem Bewusstsein verbindet, dass diese Leistung

---

dem Verderben verfallen, denn die Urtheile Gottes geschehn in Gerechtigkeit; doch wem sollte Gott gnädig sein, wenn nicht denen, die den Herrn anrufen, wem sollte er die Sünden vergeben, wenn nicht denen die gesündigt haben? Die Gerechten wirst du segnen und nicht genau sein in dem, was sie sündigten, und deine Güte waltet über den reuigen Sündern.

ungenügend sei und die faktische Erfüllung des Gesetzes nicht ersetzen kann. So wird all diese Klage und Angst schliesslich lediglich auf die Freiheit des Menschen verwiesen, kraft deren er mit eignem Willen Gott leugnet und das Gesetz verwirft, und auf den Raum zur Busse, der dem Menschen bis zum Tode geöffnet ist, 9, 11 [1]).

In andrer Bahn bewegt sich ihrer Hauptrichtung nach die talmudische Litteratur. Schon der Siracide sagt: in jedem Werke sei voll Zuversicht zu dir selbst, denn auch das ist Bewahrung der Gebote, 35, 23; er warnt damit vor scrupulöser Aengstlichkeit, sie ist gegen den Sinn des Gesetzes, das dem Menschen als Grund der Zuversicht und nicht der Beängstigung gegeben ist, und der Pharisäismus zog in der That aus der Energie, mit der er sich den Lehrsatz der Thora einprägt sich zur Weisheit und ihn durchführt in der Praxis sich zur Gerechtigkeit, ein hochgesteigertes Selbstbewusstsein. Dieses ist aber nur einem kleinen Kreise zugänglich, der grossen Menge des Volks ist es von vornherein unmöglich, die Uebertretung des Gesetzes zu vermeiden. Aus der Masse der Gemeinde, dem עַם הָאָרֶץ, sondert sich der Kreis derer aus, die es über sich genommen haben, treu zu sein, הַמְקַבֵּל עָלָיו לִהְיוֹת נֶאֱמָן Dem. 2, 2. Sur. I, 82; aber auch diese Treuen stehen noch nicht auf dem Gipfel der Gesetzeserfüllung, über sie wird erst noch der חָבֵר emporgehoben, so dass es schliesslich nur der dem Studium der Thora hingegebne Stand des Schriftgelehrtenthums ist, der sich den Ruhm beilegen kann, Gottes Gesetz zu halten, und

1) Es wäre für den Gedankengang bezeichnend, wenn wirklich 9, 7 (qui poterit effugere per opera sua et per fidem in qua credidistis) der Glaube als Stützpunkt der Zuversicht erschiene: „der Glaube, auf den ihr vertraut habt". Es entspricht der ganzen Stellung Esra's, dass er den Glauben nicht selbst als Zuversicht erlebt sondern als Pflicht betrachtet, die, wenn sie erfüllt worden ist, Grund zur Zuversicht wird. Aber der Relativsatz in qua credidistis (crediderit?) könnte auch nur den Zweck haben, den Glauben als Israels Besitz, in dem sie faktisch stehn, zu kennzeichnen: der Glaube, den ihr habt.

dieser Ruhm wird nur dadurch erlangt, dass das Gesetz in ein System juridischer Satzungen aufgelöst wird, das vom Innenleben abstrahirt und es relativ frei gibt, nur die Aussenseite des Handelns normirt und an ihr sich und Gott für befriedigt hält. Nun begründet sich diese Zuversicht allerdings nicht ausschliesslich auf das eigne Handeln, die Mängel desselben deckend und ergänzend tritt der Bundesgedanke dazu, die Auswahl Israels, das Verdienst der Väter und seine stellvertretende Kraft, der Heilswerth der Beschneidung u. s. f. Darin ist göttliche Güte angeschaut und darum ein Moment des Vertrauens zu Gott enthalten. Aber die gesetzliche Leistung und die Bundesgnade sind von einander losgerissen und gegen einander verselbstständigt. Die Erfüllung der Gebote ist lediglich Werk des Menschen, so wird die Bundesgnade zum ergänzenden Surrogat für die Mängel desselben herabgedrückt und dadurch ihrerseits entheiligt und ihres ethischen Charakters und Zieles beraubt.

Mit dieser Gestalt der Gottesanschauung, welche ihr wesentliches Moment in Gottes Richten hat, steht eine andere Tendenz, welche das theologische Denken der Synagoge beherrscht, in innerer Uebereinstimmung; dasselbe ist auf Gottes Erhabenheit, Ueberweltlichkeit und Unfassbarkeit gerichtet, es sondert ihn ab von der Berührung und Gemeinschaft mit den Menschen, damit aber auch den Menschen von einer lebensvollen Beziehung zu Gott selbst. Diess äussert sich nicht nur in der Verhüllung des Gottesnamens, in der Anknüpfung der göttlichen Wirkungen an Gottes »Sprechen", Gottes »Wohnen", sondern noch tiefgreifender darin, dass der auf das Verhältniss zu Gott gerichtete Gedanke bei dem, was von Göttlichem in der Sphäre des menschlichen Erlebens, Hörens, Redens vorhanden ist, stehen bleibt und nicht zu Gott selbst vorzuschreiten wagt. Die Weise, wie die Targume den Schrifttext wiedergeben, ist in dieser Hinsicht oft sehr charakteristisch. Der Prophet sagt:

Gott suchen, das Targum: Lehre von Gott her suchen, der Prophet: zu Gott umkehren, das Targum: zum Gesetz oder zum Dienst Gottes umkehren, der Prophet: den Herrn kennen, das Targum: die Furcht des Herrn kennen, der Prophet: von Gott weichen, das Targum: von seiner Furcht sich entfernen. Die Stelle, die im Gedanken der Schrift Gott innehat, erhält nun die Religiosität; nicht Gott, sondern die Frömmigkeit ist das heilsame, werthvolle, errettende. Diess beeinflusst auch den Glaubensbegriff; auch er bleibt an den Manifestationen Gottes innerhalb der Welt haften, man glaubt an das Gesetz, an die Prophetie, an den Namen Gottes; wie man nicht Gott dient, sondern vor Gott dient, פְּלַח קֳדָם י״, vor Gott betet u. s. f., so glaubt man auch vor Gott, הֵימִינוּ קֳדָמַי, Targ. Jes. 43, 10. Gott tritt in die Ferne als der verborgene, den das Verhalten des Menschen nicht erreicht, es vollzieht sich vor ihm als dem erhabenen Beschauer, der es wahrnimmt, beurtheilt und zur Vergeltung aufbewahrt, aber ein Verband, der die Geschiedenheit von ihm überwände, entspringt ihm nicht.

So bieten die Ueberreste der Litteratur aus der Synagoge zum Urtheil der Evangelien über die Resultate der synagogalen Frömmigkeit die Veranschaulichung. Jesus kennt in der Synagoge Mühselige und Beladene, denen das Gesetz als schwere Last auf der Seele liegt, Mths. 11, 28. 23, 4. Aeusserungen wie die Esraprophetie veranschaulichen diese Belastung. Neben jene Gedrückten stellt er die Zuversichtlichkeit des Pharisäers: ich danke dir Gott etc., welche sich, wenn sie den Defekt ihrer Gesetzeserfüllung wahrnimmt, darauf zurückzieht: wir haben Abraham zum Vater; die talmudische Litteratur giebt zu jenem Gebet in kolossalem Massstab die Variation. In beiden Stellungen wird der Glaube betont als ein unentbehrlicher, wesentlicher Bestandtheil der religiösen Pflicht, aber hier wie dort legt sich nicht der Grundtrieb der Frömmigkeit in ihn hinein,

dieser drängt vielmehr über den Glauben hinweg, dort von Furcht getrieben, hier vom Kraftgefühl eigner Leistungsfähigkeit, zur Herstellung eines Gott wohlgefälligen Werks. In diesem erst wird für den Verband mit Gott die feste, sichere Begründung erwartet und gesucht und über ihm starb das vertrauende Verhalten zu Gott ab.

ZWEITES KAPITEL.

Der Glaube bei den Griechen und in der griechischen Synagoge.

Der Grundbegriff von πίστις und πιστεύειν; Polybs Sprachgebrauch; die juridische und philosophische πίστις; ihre Ablösung von den Göttern; ihre politische Ausbildung; die Parallelen zwischen Polybs Sprachgebrauch und dem semitischen Wort; der Sprachgebrauch der Septuaginta; der Eintritt von ἀλήθεια in's jüdische Griechisch; der Glaube bei Josephus; seine Definition bei Philo; die Gegensätze gegen den Glauben; die Einheit des Glaubens mit der Treue; der Glaube als Lohn der Frömmigkeit; die Beziehung des Glaubens auf die Schrift; die Darstellung des Glaubens an Abraham und Mose; die untergeordnete Stellung des Glaubens im Ganzen des Systems; sein jüdischer Charakter.

Seit Alexander strömte die griechische Rede in den Osten, an Kraft der Ausbreitung dem Aramäischen weit überlegen. Dieselbe besass in πιστός πιστεύειν πίστις eine Wortgruppe, welche sich zu הֶאֱמִין und seinen Verwandten in merkwürdiger Analogie entwickelt hat.

Schon nach ihrer anschaulichen Naturseite sind beide Wortfamilien einander analog; das semitische Wort erwuchs aus dem Halten und Tragen, das griechische aus dem Binden. Allerdings bleiben die hebräischen Worte nach Art der ganzen semitischen Sprachbildung weit näher bei ihrem Ausgangspunkt stehn, wie denn die Wurzel in ihrer Naturbedeutung noch lange in der Sprache fortlebt, während der Grieche dieselbe schon frühe

vergass über den geistigen Verhältnissen, die er als Gebundenheit auffasst und benennt [1]).

Ein Gebundenes, πιστόν, ist vor allem aus der Eid, er wird es nicht erst dadurch, dass er treu gehalten wird, auch der gebrochene Eid ist und bleibt πιστός — κατὰ δ' ὅρκια πιστὰ πατήσαν Il. 4, 157 — denn er ist es kraft seiner eignen Unantastbarkeit, er wird es mit dem Eidesopfer, das ihn unter die Wacht der Götter stellt — ὅρκια πιστὰ ταμόντες Il. 2, 124 etc. Unter den Kampfgenossen ist derjenige πιστότατος, der von der Seite des Gefährten nicht weicht, auch nicht in der Noth — πιστότατος μεῖναι ὁμοκλήν Il. 16, 147; ἄπιστος ist der Jüngling in seinem unbesonnenen Uebermuth oder der Wüthende, der kein Erbarmen kennt, denn beide achten kein heiliges Band, sie sind die Ungebundnen, Il. 24, 207. 3, 106.

Das Wort bedurfte eines Kausativs, da die Bande, welche zwischen den Menschen bestehn, vielfach auf ausdrücklicher Stiftung beruhen. Durch den Eid wird der Schwörende dem Empfänger des Eides πιστός gemacht — ὅρκῳ τινὶ πιστωθῆναι, Od. 15, 436. Durch Stiftung oder Erneuerung der Gastfreundschaft machen sich Männer gegenseitig πιστός — χεῖράς τ' ἀλλήλων λαβέτην καὶ πιστώσαντο, Il. 6, 233. Solche Verbände entstehn nicht nur durch innerliche Zuneigung, sie vollziehn sich in bedeutsamen Handlungen und bedürfen des Wahrzeichens, das ihren Bestand dauernd garantirt. Das nächstliegende ist der Handschlag, zu ihm treten gegenseitige Gaben als die bleibenden Pfänder der Gemeinschaft. Das Wort beschränkt sich aber nicht nur auf Verbindungen die das ganze Leben umfassen; wer immer dem andern fremd und unbekannt entgegentritt, dem liegt vor allem ob, dass er sich πιστός mache durch das freundliche Wort, das seine wohlwollende Absicht kund giebt, da fremd und feind

---

1) Nur πεῖσμα hat sich vereinzelt und von den übrigen Verwendungen der Wurzel isolirt als Name des Seils erhalten.

zunächst zusammenfallen, Il. 21, 286. Auch das Inwendige des Menschen bedarf des πιστωθῆναι, wenn Zweifel und Ungewissheit, Furcht und Argwohn es in Schwankung und Erregung versetzen. Wem das beweisende Zeichen dargeboten wird, das ihm jeden Zweifel nimmt, von dem heisst es: πιστώθη ἐνὶ θυμῷ, Od. 21, 218.

Neben dem Kausativ wächst aus πιστός das zuständliche Verbum πιστεύειν, πιστός sein, hervor, zumeist als Benennung derjenigen Sicherheit, die sich im Innern des Menschen bildet mit der Abwesenheit von Zweifel und Verdacht. Im Verband mit dem Genossen bezeichnet es schon wegen seiner zuständlichen Bedeutung nicht die Bethätigung der Gemeinschaft in Dienst und Hülfe sondern die bleibende innere Basis derselben, Vertrauen und Ergebenheit. πίστις dagegen behält den ganzen Begriff ungetheilt in sich, so dass es ebensowohl die der Sache selbst anhaftende Zuverlässigkeit, als die in das Gemüth fallende Sicherheit der Zuversicht, ebensowohl die in thätiger Hülfe bewiesne Treue als das auf das Thun des andern sich verlassende Vertrauen nennen kann.

So besteht zwischen אָמַן, נֶאֱמַן, הֶאֱמִין, אֱמֶת und אֱמוּנָה einerseits, πιστός πιστώσασθαι und πιστωθῆναι, πιστεύειν und πίστις anderseits eine genaue Parallele. Sowohl der Hebräer als der Grieche übersetzen die Grundanschauung des Fest-oder Gebundenseins zunächst in's Reflexive; weiter sondern sie aus der ganzen vollen Vorstellung den Gedanken der Zuversicht und des Vertrauens ab und geben ihm sein eignes Verbum, während ihnen die Substantive hier wie dort für den gesammten Begriff verwendbar bleiben.

Was nun aus πιστός und seiner Familie geworden war, als sie zu den Asiaten kam, die ihr Griechisch nicht aus Büchern, weder aus Homer noch aus Plato, sondern aus dem gesprochnen Worte der zahlreichen griechischen Männer lernten, die sich als Beamte, Soldaten und Händler im Orient herumtrie-

ben, dafür haben wir einen edeln, kräftigen Zeugen in Polyb [1]).

Mit dem uralten Spachgebrauch nennt auch Polyb Eid und Unterpfand *τὰ πιστά*, er heisst weiter das wahre und darum verlässliche Wort *πιστός*. Der Dichter und Mythograph ist dagegen *ἄπιστος*, *ἄπιστον* sind Mährchen und Uebertreibungen, das Unmögliche und desshalb Unglaubliche. Aber auch das, was in sich selbst der reellen Zuverlässigkeit entbehrt, heisst *πιστός*, wofern es nur den Eindruck der Wahrheit und Festigkeit macht und Glauben findet. Auch der unzuverlässige Mann und das irreleitende Wort werden durch äussere, künstliche Mittel *πιστός*. Analog ist auch das wirklich geschehende *ἄπιστον*, wenn es nämlich Erwartung und Glaube übersteigt. Im Verkehr zwischen Mensch und Mensch nennt *πιστός* die Zuverlässigkeit und Treue, die einer dem andern als Freund oder Diener erweist. Auf das Vertrauen beschränkt liegt es nur in der Wendung *πιστῶς διακεῖσθαι* vor: arg und sorglos sein. *Ἄπιστος* kann die gesammte Verweigerung eines friedlichen und freundlichen Verhältnisses in sich schliessen, das argwöhnische Misstrauen zusammen mit der hinterlistigen Uebelthat, oder es tritt die thätige Seite im Wort hervor, es bezeichnet den, der freveInd bestehende Verpflichtungen durchbricht; oder es bezieht sich allein auf die seelische Seite des Begriffs: *ἀπίστως διακεῖσθαι* bildet zu *πιστῶς διακεῖσθαι* den direkten Gegensatz mit dem Sinn: kritisch gestimmt sein, zweifeln [2]).

Πίστις bezeichnet nach seinem Hauptgebrauch diejenige Verlässlichkeit und Treue, welche der Mensch handelnd dem Menschen erweist. Sie besondert sich nach dem verschiedenartigen

---

1) Die vollständige Uebersicht über den Sprachgebrauch Polybs giebt Erl. 2.

2) Neben *πιστός* steht *ἀξιόπιστος*, das sich jedoch noch mehr als *πιστός*, weil es zunächst das Urtheil der Zuverlässigkeit ausdrückt, das dritte über die Person fällen, auf den blossen Schein einschränkt. Polyb sagt: *ἀξιοπίστως ψεύδεσθαι*, *διαβολὰς ἀξιοπίστως ἐνιέναι*; *πιστῶς ψεύδεσθαι* hätte er doch schwerlich gesagt. Davon *καταξιοπιστεύεσθαι*, den Kredit andrer untergraben, ihre Glaubwürdigkeit bestreiten und herabsetzen.

Charakter der menschlichen Beziehungen überaus mannigfach. Sie tritt in gewissem Masse in jeden menschlichen Verkehr hinein, allerdings vorwiegend mit negativem Inhalt als Sicherung vor grundlosem Angriff und Uebelthat; sie gebührt auch noch dem Feinde; denn auch ihm gegenüber ist nicht jede Grausamkeit und Hinterlist erlaubt. Wo sie gänzlich fehlt, da ist der Mensch verthiert und hinausgetreten aus der menschlichen Natur, 1, 81, 8. Reicheren Inhalt gewinnt sie im freundlichen Zusammenleben der Menschen. Jedes Versprechen und jeder Auftrag legt der Zuverlässigkeit dessen, der jenes giebt und diesen übernimmt, ihre besondere Bewährung auf; alle Rechtsverhältnisse des privaten oder öffentlichen Lebens nehmen sie in Anspruch. Eine ausgedehnte Verwendung findet das Wort sodann in den Verbindungen des politischen Lebens, diess um so mehr weil dieselben nicht schon von Natur gegeben sind, sondern durch Entschluss und Stiftung der Betheiligten entstehn, darum auch nur im bewussten, konsequentem Anschluss der Verbündeten aneinander Bestand und Kraft besitzen. Dabei liegt beiden Theilen *πίστις* ob; für den Schwächern gestaltet sie sich zur Ergebenheit und Unterwürfigkeit, für den Stärkern besteht sie in der Gewährung des Schutzes und der Vortheile, die er dem andern zugesagt hat. Das Wort sinkt in solchem Gebrauch bis zu einer Ergebung hinab, die vorbehaltlos auf Gnade und Ungnade geschieht; ja selbst der, welcher vom andern Ergebung fordert mit der bestimmten Absicht, ihm keine Schonung zu gewähren, ruft ihn in seine *πίστις* hinein [1]). Das Wort kann aber auch hineintreten in die zartesten sittlichen Verhältnisse, und nimmt hier die volle Hingabe alles theilender und gebender Liebe in sich auf; vgl. 8. 17, 9, *πατρὸς ἔχειν διάθεσιν κατὰ τὴν εὔνοιαν καὶ πίστιν.*

1) Doch ist solcher Gebrauch mehr römisch als griechisch, und er ist bezeichnend für die kalte, formal juridische Sinnesweise des Römers; vgl. in dieser Hinsicht die Eintheilung der fides in eine bona und mala; die mala fides nannte der Grieche nicht *πίστις* sondern *ἀπιστία.*

Ausser von der Person wird πίστις mit dem Begriff Zuverlässigkeit, Sicherheit, auch noch ausgesagt vom Worte, von der Ermahnung, vom Entschluss, von den Gründen, aus denen etwas erklärt wird. Wenn die Ereignisse bestätigend zum Worte hinzutreten, erhält dieses πίστις; auch das treffliche Wort hat sie noch nicht an sich selbst. Durch die Ausführung erhält sie der Entschluss, durch die eigne Lebensführung des Mahnenden die Ermahnung, durch die Betrachtung der Natur der aufgestellte Grund. Ueberall ist es die Thatsache, die dem Wort und Gedanken die πίστις giebt.

Auch die Akte, Zeichen und Pfänder, durch welche die Verbände geschlossen werden, heissen mit festem Sprachgebrauch αἱ πίστεις. Von hier aus verdünnt sich das Wort, so dass es oft unserm Garantie entspricht. Auch mit der Rede verknüpft es sich in diesem Sinn: diese oder jene Thatsache ist für die Behauptung πίστις, Bewährung und Beweis.

Oft tritt in der Verwendung des Worts der Gedanke an das Vertrauen, welches die Zuverlässigkeit verdient und empfängt, dominirend hervor, und gibt ihm den Begriff: Achtung, Geltung, Kredit. Weit häufiger nennt das Wort das Vertrauen, das man bei andern geniesst, als dasjenige, das man selbst andern erweist; doch auch leztere Wendung liegt in einigen, wenn auch wenigen Stellen vor. Wie das Pfand der Treue, so heisst auch das Zeichen und der Erweis der Vertrauens selbst πίστις, z. B. das anvertraute Amt, der gegebene Auftrag u. s. f.

Gegenüber dem Wort und Bericht andrer wird πίστις unserm Glauben parallel; doch an eine lockere, unsichere Annahme, an einen geringern Grad des Wissens ist dabei nicht gedacht, vielmehr besitzt πίστις für Polyb voll und ganz den Begriff: Gewissheit, Ueberzeugung [1]).

1) Natürlich lösen sich die verschiednen Seiten des Worts nicht von einander ab und es sind desshalb die Stellen sehr häufig, wo mehrfache Bedeutungen des Worts mit einander anklingen, z. B. die thätig erwiesene Zuverlässigkeit das aus ihr ent-

Zu πίστις im Sinne von Vertrauen bildet ἀπιστία den konträren Gegensatz: es nennt Misstrauen und Verdacht.

Πιστεύειν bezeichnet nach seinem häufigsten Gebrauch die gute Zuversicht, den Gegensatz zur Sorge und Niedergeschlagenheit, wobei der Dativ antritt für das, worauf man sich verlässt. Solche Zuversicht kann sich eben so wohl auf Sachliches, Besitz, Fertigkeiten, Vortheile aller Art, stützen als auf Personen und deren Hülfe. Ist die Zuversicht in einer bestimmten einzelnen Richtung auf eine Person oder Sache bezogen, so entspricht das Wort unserm: jemand trauen. Damit tritt das Verbum in die Lücke, welche der Gebrauch des Substantivs offen liess. Das Vertrauen, das man selbst andern erweist, nennt Polyb selten mit dem Substantiv, er fasst es als Akt und benennt es darum verbal: πιστεύειν oder πιστεῦσαι. Mit einem Accusativ (πιστ. τινι τι) hat Polyb das Wort in diesem Sinne nicht konstruirt, dagegen fügt er den Inhalt der Zuversicht durch einen Satz mit διότι oder als Acc. c. Inf. an. Er bildet hiervon ein persönliches Passiv mit dem Begriffe: Vertrauen erhalten oder besitzen, und hiezu stellt er auch einen Accusativ: mit etwas betraut, beauftragt werden. In Bezug auf Rede und Wahrnehmung heisst πιστεύειν: sich auf dieselbe verlassen, Zutrauen fassen, glauben, wovon wiederum ein Passiv gebildet wird: es wird geglaubt. Auch beim Gebrauch des Verbums denkt Polyb nicht an eine defekte, innerlich gebrochne Gewissheit, so dass etwa das Glauben nur da statt hätte, wo uns die Kenntniss der Dinge nur durch andere vermittelt wird; im Gegentheil: man glaubt auch dem, was man mit eignen Augen sieht, vgl. z. B. 15, 36, 6. Was geglaubt wird, kann mit διότι oder dem Accus. c. Inf. angegeben werden, dagegen findet sich der Gedanke: »etwas glauben" nicht; an einer ein-

springende Vertrauen, und der aus denselben dem Treuen erwachsende Kredit, oder die Bedeutung Beweis mit der aus ihm entstehenden Zuverlässigkeit des Worts und der aus ihr erwachsenden Sicherheit der Ueberzeugung in den Lesern.

zigen Stelle nähert sich *πιστεύειν* einem nur transitiven Gebrauche, 1, 38, 6.

'Απιςτεῖν folgt allen Verwendungen von *πιστεύειν*, und zwar nicht nur mit dem negativen Begriff, dass Zuversicht, Vertrauen und Glaube nicht da sei, sondern als deren direktes Gegentheil; es nennt die Besorgniss und Muthlosigkeit, den Argwohn und Verdacht, den Zweifel und die Ungewissheit [1]).

Der Trieb des damaligen Griechisch, der Bedeutsamkeit der Worte durch Zusammensetzung nachzuhelfen, dehnt sich auch auf *πιστεύειν* aus. Polyb braucht neben *ἀπιστεῖν* häufig *διαπιστεῖν*, neben *πιστεύειν* *δια-*, *κατα-*, *ἀποπιστεύειν*; *διαπιστεύειν* versieht er mit doppeltem Objekte: jemand etwas anvertrauen, *κατα-*

---

1) Die Konstruktion der Worte ist folgende: der dem die Zuverlässigkeit erwiesen wird, wird konstant mit *πρός* eingeführt: *ἡ πρός τινα π.*, *διατηρεῖν τὴν π. πρός τινα. αἱ πρός τινα πίστεις. τίθεσθαι πίστεις πρός τινα* u. s. f. Beachte auch *εἰς* in den Wendungen: *ἀνακρεμάσαι τὴν π. εἰς τινα* 8, 21, 3. *ἀνατιθέναι τήν π. εἰς τινα* 6, 35, 8. *ἐκδεσμεύειν τήν τινος π. εἰς τινα* 3, 88, 8. *ἀναλαβεῖν τὴν π. εἰς αὕτον* 6, 9, 3. Für denjenigen, bei dem man Vertrauen findet, steht konstant *παρά*: *πίστιν ἔχειν παρά τινι*, *πιστεύεσθαι παρά τινι*, *ὁ πεπιστευμένος παρά Ρωμαίων ἀνήρ* 3, 69, 1. Seltener *ὑπὸ*: *πίστεως τυγχάνειν ὑπό τινος* 12, 14, 7 *πιστευθῆναι τὴν ἐπιμέλειαν τῶν ὅλων ὑπὸ τοῦ βασιλέως* 31, 26, 7. *'Εκ* kann für den die Treue leistenden stehn: *ἡ ἐκ τινων πίστις* 24, 8, 5. 7, 1 vgl. *ἔχειν τὴν π. ἐκ τινος* 4, 39, 11. *πιστεύοντες ἐκ τῶν διαπεμπομένων τῇ παρουσίᾳ τῶν Καρχηδονίων* 3, 40, 7. *ἀπιστεῖν τινί ἐκ τινος*. 5, 5, 10. *πιστὸς γίγνεσθαι ἐκ τινος* 38, 3, 11. Der Gegenstand, an dem *πίστις* erwiesen wird, tritt mit *περί* an: *ἡ περὶ τοὺς πρεσβευτάς π.* 15, 4, 10. *περὶ τῆς Βρεττανικῆς πεπιστευκέναι* 34, 5, 8. 16, 37, 3. *πιστώσασθαι περὶ τῶν ὅλων*. An *πίστεις* tritt der Gegenstand, der durch sie verbürgt wird, häufig mit *ὑπὲρ* an: *τίθεσθαι πίστεις ὑπὲρ τῆς φιλίας* 3, 67, 7. 9, 27, 11. cf. 18, 18, 7. *πιστεύειν τούτῳ ὑπὲρ τῶν ὅλων* 2. 43, 2, oder mit *ἐπί*: *πίστεις λαβεῖν ἐπί τόυτοις* 8, 27, 1 *ἐφ' ᾧ* mit Inf. 11, 29, 12. *πιστώσασθαι ἐφ' ᾧ* 18, 22, 6. *διά* steht bei dem, was das Zutrauen weckt: *διὰ τῶν ἀνακρίσεων πιστεῦσαι* 8, 19, 8; häufig *διά* bei *ἀπιστεῖν* zur Angabe des Motivs 3, 35, 4, 41, 8. Beachte *ἡ πίστις κεῖται ἐν τοῖς ἑπομένοις* 9, 14, 3. Zweimal steht bei *πιστευθῆναι* der Genitiv der Werthbestimmung „Vertrauen erhalten im Betrage von", 6, 56, 13. 18, 38, 6. Das Tempussystem steht in voller Kraft: *πιστεῦσαι* vergegenwärtigt denjenigen Moment, in welchem das Vertrauen gefasst und gewährt wird, *πεπιστευκέναι* denkt ebenfalls an einen bestimmten einzelnen Akt des Vertrauens, diesen aber zusammen mit der bleibenden Vertrauensstellung, die in ihm ihren Anfang nahm. Ueber den object. Gen. vergl. Erläut. 6; über *πεπιστευμένος* 16, 22, 5 Erläut. 12.

und ἀποπιστεύειν haben den Begriff der Zuversicht, beide wohl mit tadelndem Sinn, so trauen, dass nichts als Zuversicht übrig bleibt und alle Vorsicht und Klugheit verschwunden ist. Πιστώσασθαι braucht auch Polyb noch reciprok von gegenseitiger Uebereinkunft, oder mit sachlichem oder persönlichem Objekt mit dem Sinn: die Sache gewiss, die Person zuverlässig machen.

Unter den Faktoren, welche diese Ausbreitung des Worts bewirkt haben, verdienen zwei Momente besondere Beachtung. Πίστις stand in der griechischen Gerichtssprache in eigenartigem Gebrauch. Da die Wahrzeichen, welche die auf Treue beruhenden Verhältnisse dokumentiren, in vielen Fällen den richterlichen Entscheid bedingen mussten, so erweiterte sich der Gebrauch des Worts auf alle Beweismittel, die vor Gericht zur Verwendung kommen. Für Zeugen, Folter, Eid, aber auch für die in der Sache selbst liegenden Beweismomente, für den Zusammenhang der That mit der frühern Lebensführung, den Nachweis eines möglichen Motivs u. s. f., für all dies ist πίστεις das technische Wort [1]). Wenn uns πίστις öfter in der Bedeutung »Beweis" begegnet, so liegt hier deutlich eine Rückwirkung der forensischen Sprache auf die sonstige Rede vor, und dieses Moment musste auch für die Ausbreitung des Worts zu den Asiaten von besondrer Bedeutung sein; denn die der Gerichtssprache angehörenden Worte gehören zu denjenigen Bestandtheilen der Sprache, die zuerst und am ausgebreitesten in den Mund der Asiaten kamen.

Aber auch an der Veräusserlichung von πιστός zur Bezeichnung des blossen Scheins dürfte die Gerichtssprache nicht unbetheiligt sein. Die Aristotelischen Rhetoriken heissen den redlichen, wahrhaftigen Zeugen ἀληθινός aber noch nicht πιστός; πιστός wird er erst dann, wenn sein Zeugniss in die Reihe der πίστεις tritt, Eindruck macht und nicht eliminirt werden kann

---

1) Vgl. die Aristotel. Rhetor. 1355 ff. edit. berol.

durch die Gegenparthei. Es ist die Aufgabe der Partheien, die eignen Zeugen πιστούς, die der Gegner ἀπίστους zu machen. Da dürfte die erste und wirksamste Ursache zu Tage treten, die πιστός seinen edeln, vollen Klang nahm und es auch für Schein und Fälschung brauchbar machte.

Ein zweiter Faktor, der auf die Geschichte des Worts Einfluss hatte, ist der, dass auch die philosophische Sprache sich des Worts bemächtigte. So wie sich das Nachdenken auf den Verlauf des Erkennens und die Methodik des Lehrens richtete, trat ihm sofort πίστις als ein höchst bedeutsamer Bestandtheil desselben entgegen. Mit einem Akt innerer Zustimmung erfasst der Mensch den ausgesprochnen Gedanken als wahr, er traut dem Argument, baut auf den Syllogismus; es liegt darin, dass er dem Gedachten Wahrheit zuerkennt, eine innere Hingabe an dasselbe [1]); zur Benennung dieser Vorgänge bot sich leicht πίστις und πιστεύειν dar. Dabei spaltet sich der Sprachgebrauch in zwei Linien. Einerseits schliesst jedes Wissen auch in seinen höchsten Formen einen solchen Akt innerer Zustimmung in sich, durch den es erst zu Stande kommt und Gewissheit wird, und es treten darum Glaube und Wissen neben einander als Synonyme [2]). Andrerseits tritt in's Licht, dass in diesem Akt innerer Zustimmung der Sitz des Irrthums liegt. Das »Wissen" ist immer wahr, ein »falsches Wissen" giebt es nicht, wohl aber eine falsche πίστις, also eine πίστις die ohne Wissen ist. Von hier aus wird Glauben und Wissen zu einem Gegensatz [3]).

---

1) Vgl. Phädon 89, D,

2) Vgl. Phäd. 83, A: Die Seele soll sich selbst glauben in allem, was sie durch sich selbst denkend erfasst. Polit. 10, 603 A der dem Mass und vernünftigen Denken glaubende Theil der Seele ist ihr bester Theil, λογισμῷ πιστεύειν. Arist. Nic. Eth. 1146 b man glaubt dem, was man weiss oder auch nur meint. Anal. prior. B 68 b man glaubt durch Syllogismus oder Induktion. Anal. post. 72 a man glaubt durch Beweis πιστεύειν τε καὶ εἰδέναι.

3) Gorg. 454 C. Polit. X 601 E. πίστις ὀρθή. vgl. den Gegensatz zu ἐπισκέπτεσθαι Theät. 144 E. Phädon 107 B.

Die Möglichkeit des Irrthums liegt darum in der Zustimmung, weil sie auch ohne wirkliche Kenntniss des Gegenstands auf Anzeichen hin, die das Objekt nicht völlig erschliessen, gewährt werden kann und thatsächlich oft in solcher Weise vollzogen wird. In solchen Fällen hebt sich der Vertrauensakt um so bedeutsamer hervor, weil das Urtheil dann in weit grösserem Masse in ihm beruht, als wenn das Objekt in voller Wahrnehmung dem Geiste gegenwärtig ist. Eine solche vorgreifende Zustimmung ist nicht nothwendig falsch, immerhin bleibt sie auch dann, wenn sie nicht fehlgreift, an Sicherheit hinter dem Wissen zurück. So theilte sich nun für Plato das Erkennen vierfach; unter das wirkliche Erkennen fallen die mathematische und die metaphysische Denkoperation, ihnen gegenüber stehn als Meinung (δόξα) Glaube (πίστις) und Vermuthung. Nun bleibt allerdings diese Verselbstständigung der πίστις zu einer besondern Form des Erkennens speciell Platonisch; Aristoteles behielt sie mit gutem Grunde nicht bei; er nennt Glaube die bejahende Zustimmung, die in jedem Wissen enthalten ist. Es war aber für die gesammte Gestaltung des Worts von grosser Bedeutung, dass dasselbe mit solch intellektueller Wendung in der philosophischen Litteratur vorlag. Diese Einflüsse sind auch bei Polyb sichtbar, wenn er z. B. die Ueberzeugung von der Vergänglichkeit alles Natürlichen »einen Glauben" nennt, oder es als den Zweck seiner Geschichtschreibung bezeichnet, nicht einzelne Kentnisse zu geben, sondern ein »Wissen und Glauben", d. h. eine feste gewisse Einsicht, welches den gesammten Verlauf der Ereignisse umfasst [1]). Und auch für die Asiaten ist dieses Moment nicht unwichtig, denn zu den Anziehungspunkten, welche diese zur griechischen Rede führten, gehörte, wenn auch nur für kleine Kreise, doch für

1) Vgl. das nach Form und Inhalt eine intressante Parallele zur neutest. Predigt bildende Dictum Epiktets: εἰ βούλει ἀγαθὸς εἶναι πρῶτον πίστευσον ὅτι κακὸς εἶ. frgm. Stob.

diese mit starker Kraft bald auch die philosophische Litteratur des Griechenthums.

Nicht nur in seiner Anfangsgestalt, wie sie uns Homer zum Theil vergegenwärtigt, sondern auch noch bei Polyb geht das griechische Wort in mancher Beziehung mit dem hebräischen הַאֲמִין und אֱמֶת parallele Wege. In einer Hinsicht freilich scheiden sich dieselben völlig: zu den Göttern hat Polyb's *πίστις* keine Beziehung, nicht weil der Begriff an und für sich religiöser Verwendung widerstrebte; er sagt öfter: sich auf's Glück verlassen, *τῇ τύχῃ πιστεύειν*; in derselben Linie läge auch der Gedanke: sich auf die Götter verlassen, *τοῖς θεοῖς πιστεύειν*, doch dieser Gedanke fehlt; denn Polyb hat keine Götter mehr: *τύχη* ist die Macht, die über dem Beschliessen und Handeln der Menschen steht, und diese bietet dem Vertrauen und der Zuversicht keinen Stützpunkt dar. Der Vernünftige verlässt sich nicht aufs Glück sondern auf seine eignen Erwägungen und Berechnungen, *οὐ τῇ τύχῃ ἀλλὰ τοῖς συλλογισμοῖς*, 10, 7, 3. 3, 7. Ja Misstrauen ist die Stellung, welche der *τύχη* gegenüber einzunehmen ist, *ἀπιστεῖν τῇ τύχῃ*, 1, 35, 2. 15, 15, 5; denn sie durchkreuzt das menschliche Handeln und Wohlergehn unberechenbar. Die Treue und ihre Wahrzeichen haben allerdings auch für Polyb eine religiöse Beziehung; es ist eine religiöse Pflicht, die beschwornen Verträge auszuführen, *ὅσιόν ἐστι τὸ τὰς πίστεις βεβαιοῦν*, 9, 36, 12, und der Treubruch ist nicht nur gegen die, welche das Vertrauen gewährten sondern auch gegen die Gottheit Ruchlosigkeit, *ἀσέβεια εἰς τὸ θεῖον καὶ τοὺς πιστεύσαντας*, 4, 17, 11. Er verläugnet und bestreitet den alten Volksglauben nicht, welcher die Pfänder der Treue als Sache der Götter betrachtete [1]). Allein diese *πίστις* verbindet doch nur

1) *θεῶν πίστεις ὀμώσαντες* sagen die Korinther Thuk. 5, 30, *πιστὰ θεῶν τινὶ ποιεῖσθαι*, Cyrop. 4, 2, 7. Hieher gehört auch Eur. Med. 414: *ἀνδράσι μὲν δόλιαι βουλαί, θεῶν δ' οὐκέτι πίστις ἄραρε*; es handelt sich um die heiligen Bande, über

den Menschen mit dem Menschen; eine πίστις die ihn mit den Göttern verbände, kennt Polyb nicht. Die römische Frömmigkeit nennt er δεισιδαιμονία, nicht ohne bewusste Betonung des übeln Klangs, den das Wort hat, so sehr er den Zusammenhang zwischen der römischen Religiosität und Grösse wahrnimmt und geltend macht, 6, 56, 6 ff.

Die πίστις war auch im Munde der Griechen nicht immer von den Göttern so vollständig abgelöst. Schon die intellektuelle Wendung des Worts setzte es zu denselben in Beziehung. Unter die πίστις fällt vor allem aus dasjenige Wissen, das nur auf Mittheilung andrer beruht und von den Göttern hat man nur durch die Ueberlieferung der Vorzeit Kunde, und indem die fromm gestimmte Philosophie in diesen Traditionen nicht leeren Wahn sondern bedeutsame Wahrheit sah, forderte sie für den Mythus Glauben. Der Platonische Sokrates »glaubt", der Mythus von den Todtenrichtern sei wahr, er »glaubt" den Weibern, dass keiner seinem Schicksal entrinnt. Dem Gesetz folgend soll man den Söhnen der Götter glauben, was sie über diese verkündet haben. Und indem die von Sokrates angeregte Philosophie selbst Erkenntniss Gottes sucht als Ziel aller Weisheit, überträgt sich ihr auch diejenige πίστις, welche die in Beweis und Wissen wohl begründete Ueberzeugung nennt, auf die Götter. So sagt Plato: der Menge muss man es hingehen lassen, wenn sie sich in religiöser Hinsicht einfach an das Gesetz hält; die Wächter des Staates dagegen haben die Pflicht, sich jede nur mögliche πίστις in Bezug auf die Götter zu verschaffen. Es müssen von ihnen die Gottesbeweise aufgesucht und ausgebildet werden, sie sind das, was in Bezug auf die Götter zur festen Ueberzeugung und Gewissheit, zur

---

welche die Götter wachen und in deren Schutz sie selbst π. bethätigen. Wenn sich Meyer zu Röm. 3, 22. πίστις Ἰησοῦ auf „die klassischen Ausdrücke πίστις θεῶν u. s.f." beruft, so hat er vgl. Meyer zu Mrc. 11, 22 nur diese Medeastelle im Sinn, die mit „Glauben an die Götter" nichts zu schaffen hat.

πίστις führt [1]). Bei Polyb findet sich höchstens eine Annäherung an eine solche Verwendung von πίστις, wenn er von den Bargylieten sagt: es ist bei ihnen das Gerede verbreitet und es wird bei ihnen geglaubt, dass ihr Götterbild weder von Regen noch Schnee getroffen werde, καταπεφήμισται καὶ πεπίστευται, 16, 12, 3. Der Gedanke: man glaubt es nur! liegt auch hier nicht in der Wahl des Wortes, im Gegentheil es wird damit gesagt, dass diess der dortigen Bevölkerung als unbestreitbare Wahrheit gilt; doch bleibt die religiöse Seite an jenem Glauben ganz unberührt, es wird lediglich die Thatsache festgestellt, dass sich solche Vorstellungen in der Menge finden, die man ihr hingehen lassen muss, die aber kein Geschichtsschreiber als Wirklichkeit behandeln darf.

Die πίστις trat aber zu den Göttern nicht nur nach ihrer intellektuellen Seite in Beziehung; für die Frömmigkeit des Volks sind die Götter hülfreiche Mächte, auf deren Eingreifen man vertraut. Aeschines beginnt eine seiner gerichtlichen Reden mit der Phrase: mit Zuversicht bin ich hieher gekommen zuerst auf die Götter sodann auf die Gesetze und auf euch, πεπιστευκὼς ἥκω πρῶτον μὲν τοῖς θεοῖς, c. Ktes. Aber auch hier zeigt die koordinirte Aufzählung: die Götter, die Gesetze, ihr, die innere Schwäche dieser auf die Götter gestellten Zuversicht; die Götter zählen mit in der Zahl der schützenden, günstigen Faktoren, das Vertrauen tritt zu ihnen nicht in andre Beziehung als zu den übrigen Dingen und Personen, die dem Sprechenden in seiner angefochtnen Lage zur Seite stehn, und aus dem Blick auf die Gesammtheit derselben wächst seine Zuversicht hervor. Tiefer fromm sagt die Epinomis: den Göttern vertrauend bete! πιστεύσας τοῖς θεοῖς εὔχου 980. C, ohne Zweifel und Bedenken, ob auch das Gebet den Göttern wohl-

1) Gorg. 524 A. 512 E. Tim. 40 E. Nom. 966 C. πᾶσαν πίστιν λαβεῖν τῶν οὐσῶν περὶ θεῶν.

gefällig sei. Wenn der Mensch das Grösste und Höchste, was in seinem Sinne liegt, zum Preise der Götter sagt, so sei er bei solchem Gebete getrost: er hat gethan, was er konnte. Noch merkwürdiger tritt der Glaubensbegriff hervor, wenn Xenophon die Anerkennung der Götter durch Socrates damit beweist, das er ja den Göttern geglaubt habe, Mem. 1, 1, 5. Die Götter anerkennen νομίζειν τοὺς θεούς, das war ein ächt griechischer Begriff. Die Götterverehrung ist ein Bestandtheil des νόμος, der Volkssitte und der sie normierenden Staatsordnung. Darum ist es Pflicht der Einzelnen, νομίζειν τοὺς θεούς, sie anzuerkennen. An Sokrates bemerkten seine Gefährten eine andre Stellung zu den Göttern: er glaubte ihnen, πιστεύειν τοῖς θεοῖς. Dieser Eindruck stand in Zusammenhang mit den göttlichen Weisungen, die Sokrates erwartet, die er nach seiner Aussage auch empfängt und als gewisse Wahrheit behandelt und seinen Freunden mittheilt, ohne Sorge, dass er durch den Gang der Dinge widerlegt werde. Das der Prophetie sich nähernde Element in Sokrates, welches der Gottheit in Rede und Weisung ein lebendiges Eingreifen in's menschliche Leben zuschrieb, und zwar nicht nur als Hoffnung sondern als erlebte Thatsache, weckt sofort den Glaubensbegriff. Allein er brach nicht durch, denn dieses lebensvolle Verhältniss zur Gottheit erscheint als ein singuläres Eigenthum des Sokrates. Es ist bezeichnend, dass auch Plato da, wo er von der Ruhe spricht, mit welcher der Mensch die Ungewissheit der Lebensdauer zu betrachten hat, sagt: wir haben das den Göttern zu überlassen und den Weibern zu glauben, dass niemand seinem Geschick entrinnt, Gorg. 512 E. Den Weibern glauben! warum nicht den Göttern? Sie stehn nicht als lebendige redende Potenzen vor dem Bewusstsein, so dass zu ihnen ein innerliches Verhältniss des Glaubens und Trauens möglich wäre. Jenen fernen unbekannten Mächten gegenüber ist Resignation, die sich in ihre Entscheidung fügt, das einzig mögliche. Auch die

Stoa hat diese Linie nicht überschritten; auch ihre Grundstimmung drückt sich den Göttern gegenüber in den Begriffen aus: den Göttern folgen, nachgeben, gehorchen: ihnen trauen, πιστεῦσαι τοῖς θεοῖς, dieser Begriff wird nicht erreicht. Es kam somit Polyb die Verknüpfung der πίστις mit den Göttern nicht in einem festen, durchgreifenden Sprachgebrauch entgegen, und er selbst hatte bei seiner atheistischen Denkweise keine Motive, diesen Gedanken neu zu bilden; die Folge ist, dass bei ihm von Glaube an die Götter nicht gesprochen wird; was andre ihr Vertrauen zu den Göttern heissen mögen, fällt ihm unter den Begriff: Glaube an das Glück, und dieser unter das Urtheil: Unvernunft. Von einer der Gottheit selbst eignenden und von ihr bethätigten πίστις kann nun vollends keine Rede mehr sein. Wohl die Mehrzahl der Griechen, die nach Asien zogen, um dort Geld und Glück zu finden, waren mit ihm in dieser Hinsicht eines Sinnes.

Nach einer andern Richtung ist dagegen das griechische Wort weit reicher entfaltet als das hebräische. Die Bedeutung, welche die πίστις in allen ihren Wendungen für das staatliche Leben hat, tritt bei Polyb sehr energisch hervor. Jede Wahl eines Beamten oder Offiziers ist ein Akt des πιστεύειν; wer die Macht in den Händen hat, nimmt πίστις auf sich; es ist die Aufgabe einer klugen Staatsleitung, sich mit andern in πίστις zusammenzuschliessen, dafür zu sorgen, dass die πίστις intakt bleibe u. s. f. Erst spät und in schwachen Anklängen tritt diese politische Treue in den Inhalt von אֱמוּנָה: wegen der Gerechtigkeit und Treue, die Simon seinem Volke bewahrte, machten sie ihn zum Hohenpriester, 1 Makk. 14, 35 vgl. 8, 16. ימני פרעה מהימנין על ארעא, יצברון עבורא תחות יד־מהימני פרעה Onkel. Gen. 41, 34. 35. Es macht sich in dieser verschiednen Entfaltung des Worts die durchgreifende Differenz griechischer und orientalischer Geschichte geltend. Zu jenen Korporationen

auf griechischem Boden, die mit thätiger Theilnahme aller ihrer Glieder in gemeinsamem Handeln allgemeine Intressen verfolgten und dadurch der πίστις eine über die individuellen Verhältnisse erweiterte Verwendung gaben, findet sich auf asiatischem Boden kein Analogon. Dort lebten sie zunächst in den naturhaft begründeten Stammesverbänden, dann kamen die grossen Staatsbildungen über sie als ein Geschick, das sie passiv erlitten. Nach dem Exil sammelte sich allerdings auch Israel zu einer fest verbundenen Genossenschaft, aber sie hatte neben sich nicht ihres gleichen; sie war isolirt, und durfte, wenn sie bestehen sollte, keine Verbindungen nach aussen hin eingehn und für ihr eignes Zusammenleben lag das einigende Band in der gemeinsamen Unterordnung aller unter das eine und selbe unveränderliche Gesetz. Wenn der Pharisäer in fremder Stadt frägt: wer ist hier נֶאֱמָן, so bespricht diese Treue zunächst nicht von einem Verband mit ihm selbst, sondern von der Gebundenheit an das Gesetz; von hier aus finden sie sich nun zusammen als Genossen; so wird freilich auch hier πίστις die Wurzel einer engverbundenen Genossenschaft, aber πίστις an Gott.

Andrerseits tritt da, wo auf hebräischem Boden die אֱמֶת in's öffentliche Leben eingreift, die πίστις bei Polyb nicht auf. Er sagt zwar vom Schiedsrichter, er sei um seiner πίστις willen zu seinem Amt gewählt worden, 2, 39, 10 cf. 4; doch der Gedanke, dass πίστις die konstante Eigenschaft des Richters und der Rechtspflege zu bilden habe, ist nicht griechisch. Das Verhältniss zwischen dem Richter und Recht suchenden ist äusserlicher gedacht, er steht hier nicht vor diesem als der treue, der ihm kraft seiner eignen innern Gebundenheit an das Recht den erbetnen Schutz gewährt; die juridisch-politische Umgrenzung und Fixirung der richterlichen Funktion bedeckt das persönliche, ethische Moment in derselben, darum ist es nur der von den Partheien selbst gewählte Schiedsrichter, an

dem πίστις als nothwendiges Erforderniss zu seinem Amt hervorgehoben wird. Analog hat sich das Zeugniss von der πίστις abgelöst, es hat seinen Zweck in derselben, 2, 38, 11. 21, 9, 4, aber sein Werth wird dadurch bezeichnet, dass es ἐναργές ist; zu dem vollen Gedanken, der im »treuen Zeugen" liegt, findet sich bei Polyb nichts entsprechendes.

Die Parallelen zwischen beiden Worten finden sich in der Sphäre des individuellen menschlichen Verkehrs. Unter den πίστεις steht der Eid vorne an, 8, 2. 4, 17, 11; aus ihm fliesst π. als Pflicht; wer den Eid „gelöst hat" durch Leistung des Beschwornen, hat sie bewahrt, 6, 58, 4. Sie soll sich darum auch aus ihm ergeben als Eigenschaft; Polyb hebt an den Römern hervor, dass sie allein schon kraft der aus dem Eide sich ergebenden Bindung in der Verwaltung der öffentlichen Gelder ehrlich handeln, δι' αὐτῆς τῆς κατὰ τὸν ὅρκον πίστεως τηρεῖν τὸ καθῆκον, 6, 56, 14. Man schwört πίστει, sofern der Wille, dem Andern verlässliche Gewähr zu bieten, den Eid erzeugt, 3, 25, 7. So ist auch in Israel אָמֵן in erster Linie Prädikat des Eids und man schwört בֶּאֱמֶת. Kein Begriff wird weiter mit πίστις und πιστεύειν so oft von Polyb zusammengestellt als derjenige des Wohlwollens: εὔνοια καὶ πίστις ist ein fest verbundnes Wortpaar, wohlwollend werden und Treue bewahren treten in Parallele, 17, 15, 10 vgl. 8, 17, 2; der wohlwollende traut, 5, 57, 8; wiederum giebt das Wohlwollen der andern eine feste Basis für das eigne Trauen, 3, 34, 7. cf. 5, 20, 5; die φιλανθρωπία hat die Kraft in sich, die ἀπιστία zu überwinden, 1, 81, 8. 79, 1; macht auch sie den Menschen nur noch ἀπιστότερος, so ist das Urtheil gerechtfertigt, dass kein lebendes Wesen roher und ruchloser werde als der Mensch. Das sind die griechischen Gegenbilder zum hebräischen חֶסֶד וֶאֱמֶת. Unter den Thätigkeitsworten ist der Begriff: bewahren fest mit π. zusammengeschlossen: τηρεῖν, διατηρεῖν, διαφυλάττειν τὴν π. Diese Verbin-

dung entspringt dem Eindruck, dass die π. im menschlichen Zusammenleben das normale und natürliche sei, sie steht vor dem Sprachbewusstsein nicht als erst herzustellendes und zu schaffendes, sie folgt aus den gegebnen oder durch eignes Handeln gestifteten Verbänden und es gilt nur sie festzuhalten und nicht aufzugeben. Die Parallele dazu ist שָׁמַר אֱמוּנָה.

Immerhin stehen hebräisch neben der Bewahrung der Treue Wendungen wie die: אֱמוּנָה suchen, Jer. 5, 1; אֱמֶת kaufen, Prov. 23, 23; sie haben bei Polyb kein Aequivalent. Die π. ist allerdings Gegenstand des Strebens, sofern sie Achtung und Kredit also Macht ist, 2, 47, 5 vgl. Sir. 22, 23. Zum Gegenstand scharfsinnigen, angestrengten Suchens müssen die Treupfänder gemacht werden, damit sie den Andern möglichst binden, 8, 2; doch nur in diesen äussern Beziehungen stellt sich die π. als Ziel des Trachtens dar. Es geht durch Polybs Begriff und Gebrauch von πίστις ein tief naturalistischer Zug. Sie ist zweifellos da, wo sie vorhanden ist, ein Glück und Gut; wer sie hat und bewahrt, verdient Lob; aber ein kräftiger Imperativ, der sie fordert und als Ziel hinstellt, das zu suchen und zu erreichen ist, liegt ihm fern. Er erörtert, 1, 81, die Ursachen warum alle π. in den Menschen untergehen kann; er nennt korrupte Sitte und schlechte Erziehung und unter den mitwirkenden Faktoren in erster Linie Gewaltthätigkeit und Eigennutz der Regierenden, so sinkt der Mensch unter das Thier hinab, aber der ethische Gesichtspunkt, dass doch solche Verthierung nicht ein naturhaftes Leiden sei, das der Mensch willen- und hülflos über sich ergehen lassen muss, bricht nicht klar und kräftig durch. Er stellt die ehrenhafte Zuverlässigkeit der Römer und ihre Heiligung des Eids und die meineidige Schurkerei der Griechen neben einander, 6, 54, 13—14, mit energischer Empfindung dafür, wie verderblich dieser Banquerott an Treu und Glauben für sein Volk gewesen sei; er beobachtet auch

im römischen Leben scharf, 18, 18, 2, das rasche Sinken der Ehrlichkeit und Zuverlässigkeit, aber wie ein Naturverhängniss vollziehen sich vor ihm diese Processe, die in ganzen Volkskörpern die früher vorhandne und heilig gehaltne πίστις unaufhaltsam zerstören, er nimmt sie wahr, und empfindet schmerzhaft das Uebel, das in ihnen liegt, aber es stellt sich ihm als unabwendbar dar, als ein Beleg zu der durchgreifenden Wahrheit, dass alles der Verderbniss unterliegt.

Charakteristisch ist, dass dem häufigen עָשָׂה אֱמֶת griechisch kein Parallelausdruck gegenüber steht; dieses nicht darum, weil die πίστις nicht auch für Polyb das kräftige Motiv zum Handeln wäre, und demselben ihre eigenartige Bestimmtheit gäbe, aber die Umgrenzung des Begriffs ist eine schärfere, engere, die Abstraktion vorgeschrittener. Das innere Band, welches die Menschen einander verbindet, wird für sich angeschaut und benannt, und von den einzelnen Handlungen, die aus ihm folgen und es erhalten, abgesondert. Die Thaten lösen sich von der πίστις ab, als deren »Erweisung" — ἀποδείξασθαι πίστιν; Polyb kann sagen: gar nichts thun, nur die Treue bewahren, πράξας μὲν ἁπλῶς οὐδὲν διαφυλάξας δὲ μόνον τὴν π. 22, 4, 4. Vollends jener π., welche in der Geltung und Achtung andrer besteht, also rein der geistigen Sphäre angehört, können die Thaten entgegentreten als ihr Gegenglied, οὔτε κατὰ τὴν πίστιν οὔτε κατὰ τὰς πράξεις, 18, 38, 5. Hier sind dieselben Motive wirksam, welche auf palästinensischem Boden jenes הֵימָנוּ, das die innere Zuversicht und Festigkeit bezeichnet, neben die Werke stellt als ein von denselben unterschiedenes.

Jene Personifikation der Dinge, die auch ihr Verhalten unter den Begriff πίστις fasst, liegt von Polybs scharf verständiger Sprachgestalt abseits. Immerhin erscheint auch bei ihm das Wort als Besitzer einer ihm eignenden π. und zwar in einer der hebräischen Begriffsfassung völlig parallelen Weise. Das Wort ist auch hier

noch nicht für sich allein Besitzer derselben, es mag schön, richtig, zutreffend gesagt sein, aber so lange es nur Wort ist, ist es nicht mit πίστις begabt, es erhält dieselbe durch die Werke, δι' αὐτῶν τῶν ἔργων, aus der Wahrnehmung des Thatbestands, ἐκ τῆς κατὰ φύσιν θεωρίας. Und wenn von hier aus πιστός sich dahin verflüchtigt, dass es nur noch den Eindruck der Zuverlässigkeit nennt, ob auch diese reell fehlt, so ist auch diess hebräisch nicht ohne Analogie, nicht als ob נֶאֱמָן jemals den Lügner nennen könnte, der sich durch die Künste des Trugs andern glaubhaft macht; aber in den juridischen Definitionen der Mischna erhält das Wort immerhin einen sehr formalen Sinn, es bezeichnet den, dessen Aussagen in einer Frage des heiligen Rechts Beweiskraft haben; auf den Inhalt der Aussage wird dabei nicht reflektirt, sondern nur auf die formalen Erfordernisse, die ihn zur Ablegung eines gültigen Zeugnisses befähigen [1]).

Spricht Polyb von der πίστις des Redenden, so ist in dem Wort eine reiche Mannigfaltigkeit von Beziehungen zusammengefasst. Zur πίστις des Geschichtsschreibers gehört, 3, 9, 5, nicht nur sein redliches Bemühn, die Wahrheit zu fassen und wiederzugeben, die äussern Faktoren, die ihm dasselbe ermöglichen und erfolgreich machen, sein zeitgenössisches Verhältniss zu den Ereignissen, seine aktive Betheiligung an denselben, die Beweiskraft, die sein Wort dadurch erhält und unwillkürlich im Urtheil des Hörers bethätigt, all diess macht seine πίστις aus. Wenn Scipio zu seinen Truppen spricht, so entsteht seine πίστις, die seinem Worte das Gewicht verleiht, 3, 64, 4, aus dem Zusammenwirken all der innern und äussern Momente, die ihn zu seiner einflussreichen Stellung erhoben haben. Da ist ein ähnlicher Vollsinn in dem Worte gedacht wie in דִּבְרֵי אֱמֶת, עֵד נֶאֱמָן, נֶאֱמָן לְנָבִיא u. s. f. Aber von hier aus bewegt

1) Vgl. z. B. Pea 8, 2. 3. Sanh. I, 69. Erub. 5, 5. Sanh.. II, 104.

sich das griechische Wort nicht zum Gedanken der Wahrheit hinüber, diese Stelle war schon besetzt: ἡ τοῦ λέγοντος π. καὶ ἡ τῶν λεγομένων ἀλήθεια sagt Polyb, wohl aber zum Begriff der Achtung, des Kredits, der Autorität. Nur vereinzelte Anklänge finden sich im hebräischen אֱמוּנָה nach dieser Seite, so wenn der Siracide den Weisen אֱמוּנָה erben lässt, Sir. 37, 26. Es tritt auch hier wieder der auf die Verhältnisse des socialen Zusammenlebens gerichtete Zug der griechischen Sprachbildung heraus.

Wie der Hebräer so bedarf auch Polyb zum Ausdruck dessen, was πιστεύειν nennt, keines Nomens; denn neben dem häufigen Verbum steht πίστις sehr selten im Sinne des Vertrauens und der Zuversicht. Die zuversichtliche Stimmung und Stellung wird wohl als thätiges Verhalten kraftvoll ausgezeichnet; handelt es sich dagegen um eine zuständliche Benennung des Menschen, so treten zum Vertrauen die ihm verbundenen Momente, welche mit ihm die Gemeinschaft stiften und erhalten, hinzu. Es ist derselbe Vorgang, wie wenn hebräisch aus dem Gesammtinhalt der אֱמֶת das Trauen wohl verbal aber nicht substantivisch besondre Benennung erlangt oder wenn aramäisch הֵימָנוּ zurückbiegt in den umfassenden Sinn der Treue und Ergebenheit. Ebenso wenig als הֵימִין ist Polybs πιστεύειν auf das Gedankenleben eingeschränkt, es ist im Gegentheil die Basis der Entschlüsse, des Handelns und der Wagnisse. Wenn Hannibal über die Alpen mitten durch die Gallier hindurch in Italien einbricht, oder wenn das karthagische Schiff an der römischen Flotte vorbei in den blokirten Hafen fährt, dergleichen ruht auf einem πιστεῦσαι. Daher kann es auch das Selbstvertrauen nennen, πιστεύειν αὑτῷ 6, 2, 10, wie הֶאֱמִין בְּנַפְשׁוֹ בְּעַצְמוֹ.

Das im Gedankenleben sich vollziehende πιστεύειν steht bei Polyb neben dem Wissen und Erkennen, ohne dass das Ver-

hältniss beider Begriffe zu einander als schwierig empfunden würde und besondre Reflexionen weckte, gerade wie das hebräische הֶאֱמִין mit דַּעַת und חָכְמָה in keinerlei Kollisionen tritt. Das intellektuelle πιστεύειν ergiebt sich als Resultat und Frucht der erkennenden Thätigkeit, vgl. 1, 4, 10. 5, 5, in analoger Weise, wie das im Handeln bethätigte πιστεύειν der Basis bedarf, auf die es sich stützt und aus der es entsteht. Je voller ein Vorgang den Gegenstand erkennbar macht, um so stärker ist die πίστις, die ihm entspringt, daher gehören Sehen und Glauben zusammen als die einander unmittelbar entsprechenden innern Ereignisse. Es ist die höchste Spitze des ἀπιστεῖν, wenn man nicht einmal dem was man sieht glaubt, vgl. 5, 18, 10. 8, 23, 1. 10, 14, 8. 15, 28, 6. Nur dadurch deutet sich auch bei Polyb ein Gegensatz zwischen Glauben und Erkennen an, dass er auch dann, wenn es sich um Gefälschtes, Täuschendes und Unwahres handelt, πιστεύειν braucht und zwar mit einem gewissen Nachdruck, 16, 12, 3. 2, 52, 4. 5, 42, 9. Dasselbe Motiv gestaltet aber auch den Sprachgebrauch für dasjenige πιστεύειν, welches im Handeln enthalten ist; auch hier wird es besonders dann hevorgehoben, wenn es zu einem Wagniss treibt, welches scheitert und sich also täuscht. Die Karthager »trauen" auf ihre Fertigkeit im Segeln, der römischen Kampfweise gegenüber umsonst, der römische Feldherr »traut" auf die Festigkeit seiner Stellung und wird geschlagen. Gerade wenn real die Bedingungen zur Zuversicht und Ueberzeugung fehlen, fällt ihr Dasein auf und wird bemerkt.

In seinem Urtheil über den Werth des Vertrauens ist Polyb getheilt. Das Trauen hat viel Unheil angerichtet, 8, 2, ja das Thier ist hierin weiser als der Mensch, es mistraut dem Ort, wo es einmal Gefahr lief; aber die Menschen und Staaten bleiben trotz aller Erfahrung in derselben ihrer Begehrlichkeit entspringenden Zuversichtlichkeit, 15, 21, 5. πιστεύειν erhält darum öfter tadelnde Prädikate; εὐηθῶς πιστεῦσαι 4, 10, 1, ὀξέως

καὶ ἀκρίτως 4, 85, 4, προχείρως 5, 27, 7, εἰκῇ καὶ ἀκρίτως 8, 1, 8. Es scheint ihm, das Leben wäre leichter, wenn man sich des Trauens entschlagen könnte, er fühlt das irrationale Moment in demselben, das sich dem berechnenden Denken entzieht, d. h. das ethische Moment, das auch in den Andern an das Ethos appellirt. Allein τὸ μηδενὶ πιστεύειν εἰς τέλος ἄπρακτον, 8, 2, 2; wir müssen einander trauen und wer sich die möglichen Garantien — αἱ ἐνδεχόμεναι πίστεις — verschafft hat, ehe er traut, ist auch dann nicht zu tadeln, wenn sein Vertrauen an der Treulosigkeit der Andern scheitert und ihm Schaden bringt. Auch auf dem intellektuellen Gebiete giebt es ein ἀπιστεῖν, welches einfältig ist, 4, 41, 8. Polyb empfindet gegenüber dem räsonnirenden und kritisirenden, lügenden und trügenden Griechenthum, dass auf diese Weise die Basis aller menschlichen Gemeinschaft zersetzt und untergraben wird. Auf hebräischem Boden überwiegt noch der erstere Gedanke, die Warnung vor übereiltem Vertraun. Gott gegenüber ist allerdings der Imperativ nöthig: vertraue ihm! dagegen im Verkehr mit den Menschen bedarf die Neigung und Fähigkeit zum Vertrauen der Warnung vor dem Uebermass. Während Polyb in einer Gesellschaft steht, deren Kraft und Fähigkeit zu glauben tief geschädigt und geschwächt ist, gehört הֶימִין einer Gemeinde an, die weit fester geeinigt sich vertrauend an einander schliesst.

Die innere Verwandschaft beider Wortfamilien stellte es ausser Frage, wie sich der griechisch redende Jude הֶימִין erhalten könne. Die griechische Bibel, das erste uns erhaltne Produkt dieser Wandlung, das zugleich sehr einflussreich sprachbildend auf das jüdische Griechisch wirkte, ist, so viele Hände an ihr gearbeitet haben mögen, darin in ihrem Sprachgebrauch völlig einheitlich: der נֶאֱמָן ist πιστός und הֶאֱמִין ist πιστεύειν bis hin zu den νόσοι πισταί, Deut. 28, 59, dem ὕδωρ πιστόν, Jes. 33, 16

und dem Rosse, welches οὐ μὴ πιστεύσει, Hiob. 39, 24, während die übrigen Verba der Zuversicht in πεποιθέναι, ἐλπίζειν, ὑπομένειν ihr griechisches Gewand erhalten. Lag in נֶאֱמַן der Gedanke: zuverlässig und sicher werden, so bot sich hiefür πιστωθῆναι dar, Ps. 78, 8. 37. 2 Sam. 7, 16. 1 Kön. 8, 26. 1 Chr. 17, 23. 2 Chr. 6, 17. vgl. Sir. 27, 17. 29, 3. אֱמֶת und אֱמוּנָה spalteten sich wie für den aramäischen so auch für den griechischen Juden. Häufig tritt πίστις für sie ein, da, wo sie als Sinn und Verhalten des Menschen gedacht sind, Deut. 32, 20. 1 Sam. 26, 23. Jer. 5, 1. 3. 2 Kön. 12, 15. Hab. 2, 4. Zu einer Scheidung zwischen dem aktiven und receptiven Moment in אֱמוּנָה nöthigte πίστις den Uebersetzer nicht, da es ebenfalls beide Seiten der menschlichen Gemeinschaft umspannt. Dagegen fügte es sich in den objectiven Gebrauch der hebräischen Worte nicht. Dafür bot das Griechische einen Begriff, auf den griechisches Denken und Reden überhaupt nicht verzichten konnte: ἀλήθεια. Nannte אֱמֶת als menschliches Verhalten die von Arg und Falsch freie Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit, bezeichnete sie denjenigen Charakter der Rede, welcher ihr durch Beweis, Untersuchung und eigne Erfahrung zuwächst, trat sie in Gegensatz zum täuschenden in nichts zerrinnenden Schein als das wirkliche und bleibende: in all diesen Wendungen berührte sie sich mit der nicht hehlenden und verbergenden ἀλήθεια des Griechen, zumal in der abstrakteren Gestalt, welche אֱמֶת in der Gedankenarbeit der Schule erhalten hat. So wird חֶסֶד וֶאֱמֶת überwiegend ἔλεος καὶ ἀλήθεια, der אִישׁ אֱמֶת ein ἀνὴρ ἀληθής, Neh. 7, 2, der אֵל אֱמֶת ὁ θεὸς τῆς ἀληθείας, Ps. 31, 6. u. s. f. Schon auf griechischem Boden war ἀληθινός, »was Art und Wesen der Wahrheit an sich hat", zu reichem objektivem Gebrauch gelangt für das, was in kräftiger Energie dem Namen, den es hat, und der Erwartung, die es erregt, entspricht. Die

Römer, sagt Polyb, sind dann zu fürchten wenn sie *φόβος ἀληθινός* umgiebt, 3, 75, 8; geht es auf einem Schlachtfeld mörderisch zu, so war das *μάχη ἀληθινή καὶ βαρβαρική*, 3, 115, 2; ein Leben, das sich nicht in Täuschungen und Misserfolgen verliert sondern fruchtbar und erfolgreich wird, ist *βίος ἀληθινός*, 1, 35, 9, und wer eine zutreffende Wahl trifft, ist *κριτὴς ἀληθινὸς τοῦ βελτίονος*, 1, 35, 10. So eignete sich das Wort trefflich zur Prädicirung derjenige Dinge, denen אֱמֶת als fester verlässlicher Wesensbestand zugeeignet war; es wird gesagt: *κρίσις ἀληθινή*, Jes. 59, 4, *πόλις ἀληθινή*, Sach. 8, 3, *λόγος ἀληθινός* Dan. 10, 1, *βούλη ἀληθινή*, Jes. 25, 1, *ἄμπελος ἀληθινή*, Jer. 2, 21, und im Gottesnamen *ἀληθινός* für רַב אֱמֶת, Exod. 34, 6 vgl. Jes. 65, 16. Die Grenze zwischen *πίστις* und *ἀλήθεια* wird ähnlich gezogen wie zwischen קוּשְׁטָא und הֵימָנוּתָא, und das Verhältniss der aramäischen Worte zu einander ist schwerlich ohne Einfluss gewesen auf die griechische Sprachgestalt, nur dass für Gottes אֱמֶת und אֱמוּנָה durchweg *ἀλήθεια* eintritt; von Gottes *πίστις* ist in der Septuaginta nur vereinzelt die Rede, vgl. Kll. 3, 23, Jer. 32, 41, weit weniger häufig als in den Targumen von Gottes הֵימָנוּ gesprochen wird, dagegen hat auch die Septuaginta *θεὸς πιστός*, Deut. 32, 4. 7, 9. Jes. 49, 7 [1]).

Dieser Eintritt von *ἀλήθεια* als ein Hauptbegriff in's grie-

---

1) Die spätern Bibelübersetzer haben hieran nichts geändert; Aquila bethätigt seine Anforderungen an die Genauigkeit des griechischen Textes in dieser Beziehung nur darin, dass er auch אָמֵן durch *πεπιστωμένως* wiedergiebt, die Hände Mose's *πίστις* werden lässt, Exod. 17, 12 u. s. f. Er scheint אֱמוּנָה durchweg mit *πίστις*, אֱמֶת mit *ἀλήθεια* gegeben zu haben. Auch in den andern Uebersetzungen theilen sich die beiden Worte in das Erbe von אֱמֶת und אֱמוּנָה, vgl. 1 Makk. 7, 18 *ἀλήθεια καὶ κρίσις* mit 14, 35 *ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ πίστις*; Sir. 7, 20 *ἐν ἀληθείᾳ ἐργάζεσθαι* mit 41, 16 *πίστει εὐδοκιμεῖσθαι*, *ἀληθεύειν* 31, 4 mit *πιστός* 36, 3. Psalt. Sal. 17, 17 *ἔλεος καὶ ἀλήθεια* mit 17, 45 *πίστις καὶ δικαιοσύνη*; 14, 1 *πιστὸς κύριος τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτὸν ἐν ἀληθείᾳ*. In der Sept. theilt sich mit *ἀλήθεια* und *πίστις* auch *δικαιοσύνη* in das Gebiet von אֱמֶת, da wo diese auf das Handeln und Richten bezogen ist als dessen Ehrlichkeit, vgl. Exod. 18, 21. Ez. 18, 8. Sach. 7, 9. Gen. 24, 49.

chische Judenthum ist nicht bedeutungslos; denn das Wort verhielt sich zur jüdischen Rede doppelseitig, es gab ihr und empfieng von ihr. Der Ausgangspunkt desselben ist specifisch griechisch. Wie in der aktiven Wendung von πιθ: πείθειν das Wort dominirt, sofern dem Griechen die gewinnende Macht der Rede das Bindende ist, was die Menschen zusammenbringt, so zielt auch ἀληθής, der nicht hehlende und verbergende, von Anfang an auf die Beschaffenheit der Rede, damit aber auch des Denkens. Und wenn der Begriff auch auf sachliches übertragen wird, sofern auch den Dingen und Verhältnissen Wahrheit zukömmt, die ihr Wesen nicht in Schein verbirgt und verhüllt, sondern nach seinem wirklichen Bestand offen zu Tage giebt, so behält ἀλήθεια doch eine engere Beziehung zum intellektuellen Leben, als sie אֱמֶת auch in seiner abstrakteren Gestalt besass. Nun erst hatte der Jude ein Wort, das ausdrücklich auf die Helligkeit und Richtigkeit des Erkennens und Redens wies. Wiederum erhielt der Wahrheitsbegriff dadurch eine schwer wiegende Vertiefung, dass er in das Gedankengefüge von אֱמֶת eintrat; er blieb damit nicht nur in der logischen Sphäre beschlossen als Eigenschaft am Vorstellungsleben; jene Wahrheit, welche die Erbin von אֱמֶת ist, wird nicht nur gedacht und gesprochen, sondern auch gethan; sie ist zum Willen in enge Beziehung gesetzt, und damit in's Grundwesen des Menschen eingeführt; so wird in ihr ein Ganzes gedacht, das sowohl sein Erkennen als sein Wollen erfüllt und somit sein gesammtes Wesen durchleuchtet und regiert. So reflektirt sich in diesen sprachgeschichtlichen Vorgängen der grosse welthistorische Process, oder richtiger gesprochen, aus dergleichen kleinen Momenten setzt sich der welthistorische Effekt zusammen, der den intellektuellen Erwerb des Griechenthums mit dem, was auf Israels Boden erwachsen war, zusammenschmolz.

Wie sich Wort und Begriff Glaube im griechischen Juden-

thum gestaltete, da wo nur die griechische Bibel gelesen wurde und daneben auch die ganze hellenische Litteratur, dafür haben wir wenigstens einen Zeugen in Philo. Er ist allerdings eine eigenartige Persönlichkeit mit individuellen Zielen, die ihrem Denken und Streben besondre Aufgaben stellt; er vergegenwärtigt desshalb nicht sofort das ganze griechische Judenthum, und Schlüsse, wie der bereits traditionell gewordene Syllogismus: Apollos war ein Alexandriner, folglich ein Philosoph in Philo's Art, sind thöricht. Bedeutende Persönlichkeiten sind jedoch auch in ihrer Eigenart Zeichen ihrer Zeit und sonderlich original war Philo's Denken schwerlich, es dürfte in hohem Masse von der Tradition abhängig sein, und zwar nicht nur von griechisch philosophischen sondern auch von synagogalen Ueberlieferungen; man pflegte ihn bisher zu einseitig nur von der griechischen Seite aus anzusehn. Neben ihm giebt auch Josephus wenigstens einigen Bericht.

Bei Josephus breitet sich die Wortgruppe in die ganze Mannigfaltigkeit des menschlichen Verkehrs aus in analoger Weise wie bei Polyb, nur dass bei ihm die Worte um ein beträchtliches blasser, abstrakter, leerer geworden sind. Sie erheben sich selten zum einheitlichen Ausdruck eines vollen, ungetheilten Lebensaktes, der Sinn und That als ein Ganzes umfasst. Das kräftige πιστεύειν τινί Polybs mit dem Sinne: sich auf etwas verlassen und daraus eine freudige muthige Zuversicht ziehn, findet sich bei Josephus nur spärlich, es tritt in πιστεύειν nicht ausschliesslich aber doch vorwiegend die Beziehung auf Rede und Denken hervor. Πίστις und πιστός werden öfter zu blossen Formbegriffen, welche die sichre Konstanz und feste Ergebenheit benennen ohne Rücksicht auf ihre Motive und den innern Werth, den diese dem Verhältniss verleihn. Mit diesem griechischen Sprachgut mischen sich nun die Nachwirkungen des biblischen und synagogalen הֶאֱמִין: πιστεῦσαι περὶ αὐτοῦ τῷ θεῷ Ant. 2, 6, 5. μόνῳ τῷ θεῷ πεπιστευκέ-

ναι Ant. 20, 2, 4. *ἡγεμόνι τῷ θεῷ πεπιστευκέναι* Ant. 3, 14, 4. *τῷ κηδεμόνι θεῷ πιστεύειν* B. J. 3, 8, 7. *θαρρεῖν τῇ τοῦ θεοῦ ψήφῳ πεπιστευκότες* Ant. 3, 2, 2. *τοιούτῳ βοηθῷ πεπιστευκότες, ᾧ δύναμίς καὶ τὰ μικρὰ ποιῆσαι μεγάλα* Ant. 2, 15, 5. *ἡμεῖς τοῖς ἰδίοις γράμμασιν πεπιστεύκαμεν* c. Ap. 1, 8. *πεπιστεύκαμεν ὅτι Δανιὴλ ὡμίλει τῷ θεῷ* Ant. 10, 11, 7. *τοῖς ὑπὸ Μωυσέως προφητευθεῖσι περὶ τοῦ θεοῦ πεπιστευκότες* c. Ap. 2, 39. *ὁ νομοθέτης τὴν περὶ τοῦ θεοῦ πίστιν ἐνεφύσησεν ἀμετακίνητον τοῖς ἀεὶ γενησομένοις* c. Ap. 2, 16. *πεπιστευκότες μηδὲν γίνεσθαι δίχα τῆς τοῦ θεοῦ προνοίας* Ant. 4, 4, 1. *πιστεύοντες ἐπισκοπεῖν θεὸν τοὺς ἑαυτῶν βίους* c. Ap. 2, 16. *οἵ μόνον εἶναι κακὸν αὐτοῖς πεπιστευκότες εἰ πρᾶξαί τι παρὰ τοὺς νόμους ἢ λόγον εἰπεῖν παρ' ἐκείνους παραβιασθεῖεν* c. Ap. 2, 32. *ἕκαστος πεπίστευκε ὅτι τοῖς τοὺς νόμους διαφυλάξασι ἔδωκεν ὁ θεὸς γενέσθαι τε πάλιν καὶ βίον ἀμείνω λαβεῖν* c. Ap. 2, 30. *δυνάμει τῇ τοῦ θεοῦ ἀπιστεῖν μανιῶδές* Ant. 2, 12, 2. *ἡ τῶν ἀνθρώπων ἄγνοια καὶ ἀπιστία* als Ursache am Untergang Jerusalems durch Nebukadnezar Ant. 10, 8, 3 u. s. f.: dergleichen Gedankengefüge sind nicht auf griechischem Boden erwachsen, das ist der synagogale Beitrag zur Gestaltung dieser Wortfamilie bei Josephus.

Philo's [1]) Sprachgebrauch berührt sich mit Josephus darin, dass *πίστις* auch bei ihm an Bewegung, Leben und That arm wird und sich intellektualisirt. Weitaus am häufigsten braucht er das Wort mit dem an das Zeichen und Pfand der Treue angeschlossenen Begriff: Beweis, doch so dass ihm dabei jede Beziehung auf Schutz vor Gefahr und Ermöglichung des Trauens verloren gieng; es wird dabei lediglich an das Entstehn einer beruhigten, geschlossnen Ueberzeugung gedacht, und alles was eine solche je nach der Art des in Frage stehenden Gegenstandes herbeiführen kann, hier die unmittelbare

---

1) Die vollständige Uebersicht über den Sprachgebrauch Philo's giebt Erl. 3 Die Zahlen beziehn sich auf Mangey.

Wahrnehmung, dort denkende Beurtheilung der Verhältnisse, dort das Schriftzeugniss, wird πίστις genannt. Wo Philo in πίστις ein thätiges Verhalten denkt, ist dasselbe Bewahrung einer übernommenen Pflicht, Ausübung eines empfangnen Amts, Bethätigung der Redlichkeit und Wahrhaftigkeit. Ein Gedanke, wie Polybs πίστις καὶ κοινωνία πραγμάτων, lag nicht in Philo's Richtung; auch εὔνοια καὶ πίστις hat in seiner Rede nur schwache Anklänge, 2, 86, 19. 386, 15. Mit dem alttestamentlichen אֱמֶת und אֱמוּנָה steht er in keiner Berührung, da er nur die griechische Bibel und in dieser wieder vorzugsweise das Gesetz liest und erklärt; der griechische Pentateuch bot ihm aber an Stelle von אֱמֶת ἀλήθεια. Der Einfluss, den die Schrift auf seine Gestaltung der Wortfamilie übt, vermittelt sich durch ihr πιστεύειν. Das Gesetz sprach zwar nur selten vom Glauben, aber an Stellen, an denen der Begriff kraftvoll hervortrat. Es setzte die Gerechtigkeit Abrahams in sein Glauben, es hob dasselbe weiter in der Geschichte der Wüstenwanderung hervor, und beides sind gerade diejenigen geschichtlichen Momente, auf welche die Aufmerksamkeit der Synagoge zumeist gerichtet war. Auch Philo's Glaubensbegriff nährt sich an den Aussagen der Schrift über Abrahams Glauben und Israels Unglauben und von dem hier dargebotenen πιστεύειν aus füllt er auch πίστις mit einem Inhalt, der den griechischen Gedanken weit überfliegt.

Berührt er sich hierin mit Josephus, so erhält sein Sprachgebrauch eine eigenthümliche Färbung durch die wissenschaftliche Haltung, die Philo's Denken hat. Er sucht seinen Begriffen eine geschlossene, einheitliche Gestalt zu geben und sie bis dahin zu vertiefen, wo sie Wesensprädikat Gottes und des Menschen sind. Er ist nicht den einzelnen konkreten Lebensvorgängen zugewandt, in denen ein Trauen oder Treu sein enthalten ist, sondern dem Bleibenden in denselben, was als ihr

Wesen, ihr Grund, ihr Gesetz sie alle erzeugt und erhält und werthvoll macht. Das Grundmoment, auf das er πιστός, πίστις, πιστεύειν immer wieder zurückführt, womit er also diese Begriffe definirt, ist der Ausschluss der Wandlung, das mit sich selbst identische, in sich selbst beharrende Sein. Das πιστόν ist das ἄτρεπτον, was nicht τροπὰς λαμβάνει, ἀκλινὴς καὶ ἀῤῥεπὴς πρὸς πάντα δύναμις, ἄπιστον ist das ἀνίδρυτον, πιστεύειν die Ergebenheit, die nicht mehr schwankt, ταλαντεύει. Dieser Gedanke beherrscht seinen ganzen Sprachgebrauch vgl. 1, 82, 39. 409, 38. 190. 606. Es wiederholt sich auf dieser schon hoch in die Abstraktion hinaufgeführten Sprachstufe derselbe Vorgang, der im ersten Werden des Glaubensbegriffs enthalten ist: wie sie damals den Trauenden als den benannten, der »Festigkeit bethätigt", so greift auch Philo, wenn er positiv das Grundmoment im Glauben benennen will, zur Festigkeit. Der Glaube ist ὀχυρωτάτη καὶ βεβαιοτάτη διάθεσις 1, 409, 39, βεβαιότης καὶ πίστις 1, 568, 16, βέβαιος πίστις 1, 228, 31. 340, 13. ἀκλινὴς καὶ βεβαιοτάτη πίστις 2, 413, 17, βεβαιότατα πιστεύειν 2, 40, 8. 248, 26. Er wird umschrieben als: βεβαίως κατειληφέναι 1, 487, 12; ὑπερείσασθαι καὶ στηρίσασθαι 2, 39, 6. 413, 15; βεβαίως καὶ ἀκλινῶς ὁρμεῖν 1, 486, 12, ἀκλινῶς καὶ παγίως ἐρηρεῖσθαι 2, 39, 42, als »Stehen bei Gott", 1, 409, 36, wie Philo mit dem häufig von ihm gebrauchten Worte Deut. 5, 31 sagt [1]).

---

1) Die Konstruktion, die für πίστις im Sinne der treuen Ergebenheit längst üblich war, überträgt sich bei Philo konstant auch auf πίστις im Sinne des Vertrauens: ἡ πρὸς τὸν θεὸν πίστις. Ist die Treue oder das Vertrauen zwar auf den Gegenstand nach seinem Inhalt bezogen, doch so, dass nicht er der eigentliche Empfänger desselben ist, auf den es hinstrebt, so tritt wie bei Polyb περί ein: ἡ περὶ αὐτὴν π. 1, 530, 29. ἡ περὶ τὰς θυσίας πίστις 1, 345, 14. In ἡ περὶ τὸ ὂν πίστις 1, 606, 10 umschreibt περί den Besitzer der πίστις. Eigenthümlich ἡ ἐν ὀλίγοις πίστις 1, 344, 24. Ueber den Genitiv an πίστις siehe Erl. 6. Das Verbum hat konstant den Dativ, der vereinzelt auch in instrumentaler Bedeutung antritt, 1, 339, 6. περί steht analog wie beim Substantiv 2, 416, 12. 1, 128, 25. 487, 7. πιστεύειν περὶ θεοῦ

Glaube ist Tugend, unter den Tugenden die Königin, 2, 39, 19, die vollendetste derselben, 1, 485, 43, dann nämlich wenn er auf Gott gerichtet ist. Formal ist die Hingabe an die Welt von derjenigen an Gott nicht unterschieden; man glaubt dem Sichtbaren, τοῖς φαινομένοις πιστεύειν 1, 10, 4, den Sinnen, 1, 151, 8, den natürlichen Gütern, 2, 38, 16. 1, 485, 51, den eignen Gedanken und Schlüssen, 1, 132, 40; doch ὁ θεῷ πεπιστευκώς das ist der wahrhaft glaubende und zwar schliesst der auf Gott gestellte Glaube jedes andere Vertrauen aus: »allein Gott glauben" lautet die bezeichnende Formel »ohne Hinzunahme eines andern", 1, 485, 47. Er hat eine intellektuelle Seite, er ist Ueberzeugung, ἀκλινὴς καὶ βεβαία ὑπόληψις 2, 442, 27, die zwar nicht Erkenntniss des göttlichen Wesens, wohl aber Gewissheit von seinem Dasein und seiner Vorsehung in sich schliesst. Er greift jedoch zugleich weit über die intellektuellen Vorgänge hinaus, glaubend sucht und hat der Mensch sein Gut in Gott, ja er ist noch mehr als Vertrauen, er ist Vertrautheit mit Gott. Den Gegensatz zum Glauben formulirt Philo sehr charakterisch durch ἐνδοιάζειν, ἐνδοιασμός oder ἐπαμφοτερίζειν, ἐπαμφοτερισμός, ἐπαμφοτεριστής, nach der intellektuellen Seite hin durch ἀπορεῖν, ἐπέχειν. Diesen Zuständen innerer Entzweiung, Schwankung und Unschlüssigkeit steht auf der andern Seite ἀπιστεῖν gegenüber, der entgegengesetzte Pol zu πιστεύειν, vgl. 2, 175, 25. Auch das ἀπιστεῖν ist feste Haltung, entschlossener Wille, jedoch versagtes Vertrauen, festgehaltene Abweisung.

Dem Glauben an Gott steht einmal das Heidenthum entgegen, auch ein Glaube, sofern die Vergötterung der Welt nicht nur darin besteht, dass sie als die ursachlich wirkende Kraft be-

---

bleibt mehr auf dem intellektuellen Gebiet als πιστεύειν θεῷ. Mit ἐπί wird Anlass und Motiv des Glaubens oder Unglaubens eingeführt: ἀπιστεῖν ἐπὶ τοῖς λεγομένοις 2, 92, 40. ἀπιστεῖσθαι ἐπ' ἔργοις 2, 161, 48. ἐπὶ τῇ γενέσει (nämlich Isaaks) πιστεῦσαι 1, 605, 20.

trachtet wird, τὸ αἴτιον, vielmehr ist mit diesem Gedanken der andere unabtrennbar verbunden, dass die Güter und die Uebel durch die als göttlich betrachteten Dinge bewirkt werden. Der astrologische Chaldäismus glaubt dem Himmel, aus ihm ist Abraham versetzt worden in den Glauben an den, der den Himmel regiert, 1, 486 vgl. 2, 412. 442. Die Vergötterung der Sterne ist Glaube an das Erscheinende, 1, 10, eben darum irrender Unglaube, 1, 363. Zu aller Mantik bildet die Antithese der Glaube an den einen Herrn der Welt, 2, 125, 40. Einem Menschen, und sei es der römische Caesar, göttliche Ehre zu erweisen, ist Unglaube gegen den Wohlthäter der ganzen Welt, 2, 562, 35.

Dieser Gegensatz gegen das glaubende Verhalten ist aber nicht der einzige und relativ leicht zu überwinden. Dasselbe schliesst weiter die Abwendung von den Gütern des natürlichen Lebens in sich. Geld, Ehre und Macht, Freunde, Gesundheit und Kraft etc. bieten sich dem Menschen als Basis der Zuversicht dar, als Stützpunkte, auf die er sein Leben gründet, wer aber jenen Dingen traut, traut Gott nicht, ἀπιστεῖ τῷ θεῷ, und wer Gott traut, traut jenen nicht, 2, 38, 15 ff. 1, 485, 49 ff. Wer darum in der Krankheit sich zunächst an den Arzt und die Heilmittel und die Diät hält, und dann erst, wenn alles ihm nichts hilft, an Gott sich wendet, der verhält sich nicht glaubend, sondern schwankt nach beiden Seiten hin als ἐπαμφοτεριστής, 1, 176. Glaube zu Gott ist Unglaube gegenüber allem gewordenen, ἡ πρὸς τὸ γεννητὸν ἀπιστία 1, 609, 9. Der Glaube ist die Anerkennung, dass die Dinge und der Mensch selbst nichts sind ohne Gott, dass alles Gottes Eigenthum ist; er ist die Unterordnung aller Güter und des eignen Selbsts unter Gott. Irgend etwas sich zuzueignen und so sich selbst Gott vorzuziehn, αὑτὸν προτιμᾶν θεοῦ, ist Gottlosigkeit; denn das Gott gebührende Vertrauen wird ihm damit nicht erzeigt, 1, 176. Darum ist der Glaube der Gegensatz zur Selbst-

iebe, φιλαυτία, das fleckenlose, herrliche Opfer, das der Mensch in wahrhafter Festfeier Gott darbringen kann, 1, 154, 25, indem er alles bei Gott sucht und von ihm erwartet, und anerkennt, dass alles kreatürliche mit Einschluss seines eignen Wesens völlig von Gott abhängt.

Ein analoger Gegensatz wie hier zwischen dem Glauben und dem natürlichen Begehren des Menschen öffnet sich auf dem intellektuellen Gebiete. Der Mensch vertraut seinen geistigen Kräften, seinen Sinnen und seiner Vernunft, ἀποσεμνύνειν τὸν ἴδιον νοῦν καὶ τὴν αἴσθησιν, 1, 609, den Sinnen, indem er sich dem Wahne ergiebt, als würden sie ihm die Welt erschliessen, der Vernunft, indem er sich beruhigt bei ihren vernünftigen Wahrscheinlichkeiten, Vermuthungen, Schlüssen, bei den εἰκότα καὶ πιθανά, den εὔλογα, den εἰκασίαι und ἴδιοι λογισμοί, vgl. 1, 132. 2, 106. Das ist ein »προπιστεύειν", das der Wahrheit verlustig macht; es gilt sich selbst und alles gewordene der Thorheit anzuklagen, 1, 457, und Gott zu glauben, dann nur strebt der Mensch auf die lautere Wahrheit hin, 1, 10.

Die Gestaltung des innern Verhaltens in πίστις und ἀπιστία ist unmittelbar durch die objektive πίστις und ἀπιστία des Seienden bedingt. Μόνῳ θεῷ πιστεύειν! denn μόνος ὁ θεὸς πιστός, 1, 486, 3. 128, 1. Alles Gewordne ist ἄπιστον, 1, 486, 1; denn das Gewordene ist wandelbar und der Zerstörung unterworfen und hat darum ἀπιστία in sich, 2, 412, 47. Alle Güter und Kräfte des Menschen sind unsicher, verlierbar; die erkennenden Funktionen führen lediglich zu relativen Ergebnissen [1]), sie las-

1) Vgl. die reichliche Benützung der skeptischen Argumente 1, 383 ff. Philo ist der erste, der die Skepsis zur Stützung des Glaubensbegriffs verwendet hat, doch noch nicht in dem Sinne, um Glaube und Erkenntniss in Gegensatz zu stellen. Es stehen bei ihm vielmehr wie ein zwiefaches Glauben so auch ein zwiefaches Erkennen sich gegenüber, nämlich die begriffliche Verarbeitung der sinnlichen Wahrnehmung einerseits und der Gottesbegriff, das reine νοητόν, andrerseits, womit sich unklar der andre Gegensatz verbindet zwischen einer Erkenntniss, die syllogistisch

sen den Menschen in Wahn und leerer Meinung, οἴησις, δόκησις, κεναὶ δόξαι; er wird durch sie doch nur zum δοκησίσοφος, 1, 363, 13 u. öfter. Gott dagegen steht in seiner ungetheilten Festigkeit dem Gewordnen gegenüber als das seiende und ursächliche, als der allein weise und allein selige, 1, 457, 155, und weiter, was zur Begründung des Vertrauens vor allem aus in Betracht kommt, als der gütige, der alles kann und das Beste will, 2, 39, dessen Gabe alle Güter der Menschen sind. Der glaubende vertraut dem Könige, der sich nicht durch die Grösse seiner Herrschaft zum Schaden seiner Untergebnen überhebt, sondern in Menschenfreundlichkeit jedem das Mangelnde bessern will, 1, 343, 10. Ungläubig ist der, welcher nicht glaubt, dass jetzt und immer den Würdigen die Gnaden Gottes reichlich zugetheilt werden, 1, 119, 31; πεπειραμένος τῆς ἐν ἅπασιν τοῦ θεοῦ χρηστότητος hat Abraham geglaubt, 1, 455, 13. Man glaubt dem errettenden Gott, σωτῆρι θεῷ 1, 176.

Πιστεύειν und πιστὸς εἶναι bleiben Philo eng verbunden. Der Glaube Abrahams, Gen. 15, 6, und die Treue Mose's, Num. 12, 6, werden als eine und dieselbe innere Stellung zu Gott unmittelbar zusammengestellt, 1, 132, 42. Die Güter und Kräfte, von denen der Mensch sein Vertrauen abwendet, um es allein auf Gott zu richten, behalten auch für Philo ihren relativen Werth, sie sind ein göttliches Depositum, παρακαταθήκη, wie häufig gesagt wird. Wo nun Gott allein vertraut, er also als der alleinige Herr über dieselben anerkannt wird, da werden Seele und Wort und Leib nicht auf den Menschen selbst bezogen

---

aus Gottes Werken zu Gott selbst aufzusteigen sucht, und einem „Sehen Gottes", das ihn aus sich selbst erfasst in einem direkten Realkontakt zwischen Gott und der Seele. Von jener niedern Erkenntniss zu dieser höhern bildet die Skepsis die Brücke; mit ihr wird die Zuversicht, welche sich an den niedern Erkenntnissformen genügen lassen will, zerstört und Bahn gemacht für den neuen, auf Gott gewandten Glauben, der aber zugleich eine neue Erkenntniss ist.

und so Gott entwendet, νοσφίζεσθαι; der Mensch lebt so mehr Gott, als sich selbst, ζῆσαι θεῷ μᾶλλον ἢ ἑαυτῷ 1, 488, 32, und bewahrt damit dem, der ihm alles, was er hat, anvertraut hat — πεπιστευκώς von Gott, 1, 491, 17 — eine heilige und unverletzliche πίστις, 1, 487, 44. Analog bildet die von Gott verliehene Weisheit und Erkenntniss eine παρακαταθήκη βιωφελεστάτων δογμάτων, 1, 389, 40, und der Glaube, der sie als Ueberzeugung fest hält, ist zugleich Treue, die dieses anvertraute Gut bewahrt. Wer darum vollkommen glauben könnte, der wäre auch vollkommen πιστὸς wie Gott selbst, und es ist somit auch der Glaube Abbild einer Tugend, die Gott selbst besitzt, 1, 606, 8 ff.

Damit ist zugleich der Werth des Glaubens aufgedeckt; er einigt mit Gott, er ist, wie mit dem aus der Septuaginta genommenen Worte gesagt wird, der Leim, mit dem der Mensch sich Gott anleimt, womit er aus der Unruhe und Nichtigkeit des Gewordenen in die Festigkeit und Ruhe Gottes tritt, 1, 456, 35. 409, 35 vgl. 230. Darum ist der Glaube an sich selbst und nicht erst durch die an ihn geknüpften Gaben ein Gut, ja das einzige nicht täuschende und feste Gut, 2, 39, 1, wie denn die ἀπιστία ein Uebel ist, 1, 568, 30 ff. Er ist der Lohn, der Kampfpreis, ἆθλον, den der Sieger nach beendetem Kampf von Gott erhält, 2, 412, 34, Kampfpreis darum, weil der Mensch nicht zuerst Gott, sondern zuerst den eignen sinnlichen und geistigen Kräften vertraut — vgl. das bezeichnende προπιστεύειν — und nur dadurch dass er die Ohnmacht und Nichtigkeit seines eignen Besitzes erfährt, zum Glauben vordringt. Er »erleidet" den Glauben, 1, 609, 8 vgl. 1, 475, 39, ist von ihm in Besitz genommen, 1, 340, 13; derselbe ist ein Zustand, διάθεσις, den er anzieht, indem er die innere Entzweiung, wie sie den Zustand der unbefestigten Seele bildet, auszieht, 1, 409, 36, und diesen Zustand erlebt er als das Resultat seiner Frömmigkeit. Der Glaube ist darum ein Ruhm, in Gen. 15, 6 ist Abrahams

Lob göttlich bezeugt, und zwar nicht nur im zweiten sondern gerade im ersten Versglied, 2, 38, 11. Gott bewundert den Glauben Abrahams, 2, 39, 36. Es liegt darum für Philo darin, dass Abraham der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wird, nichts paradoxes; denn es giebt nichts, was so gerecht wäre, wie die Uebung eines auf Gott allein unvermischt und unvermengt gerichteten Glaubens. Das ist das der Natur entsprechende, das gerade und das allein ist das Werk der Gerechtigkeit, *δικαιοσύνης αὐτὸ μόνον ἔργον* 1, 486, 6 ff. Nicht die Zuerkennung der Gerechtigkeit an den Glaubenden ist ihm in Gen. 15, 6 das Paradoxe, vielmehr der Glaube selbst. Uns erscheint wegen unseres vielfachen Unglaubens der Glaube, der Gott allein vertraut, als etwas verwunderliches, und darum sagt die Schrift uns zur Beschämung, dass das Gerechtigkeit sei; desshalb ist es, so oft er Gen. 15, 6 citirt, — und der Spruch gehört zu den oft von ihm angeführten Schriftworten — immer nur der erste Theil des Wortes, der seine Aufmerksamkeit auf sich zieht, der zweite ist die unmittelbar sich anschliessende Folge aus dem Werthe, den der Glaube in sich selber trägt.

Somit weist Philo dem Glauben in der auf Gott gerichteten Lebensbewegung eine sehr bestimmte Stellung zu: er ist nicht ihr Anfang, sondern ihr Ende, nicht ihre Begründung, sondern ihr Ziel. Nur vereinzelt treten Wendungen des Begriffs auf wonach der Glaube das Verhältniss zu Gott nach seinem Werden und Wachsen bedingt, so wenn gesagt wird, gerade Abraham, der durch Lernen zur Vollendung komme, werde das Gut des Glaubens zu Theil, weil der Lernende dem Lehrenden glauben müsse; fehle das Vertrauen, so sei Unterweisung nicht möglich, 2, 416, 10. Aber dieser Gesichtspunkt, dass der Glaube Bedingung des Lernens sei, wird nicht weiter verfolgt. Glaube und Hoffnung scheiden sich darum für Philo sehr bestimmt; diese ist das erste Saamenkorn, das Gott in die Seele des Men-

schen legt, als Erreger all seines Strebens, auch desjenigen, das sich auf Gott richtet, 2, 410; der Glaube hat gefunden: nicht mehr zu suchen ist des Glaubenden Werk, 1, 487, 6, und auch dann, wenn der Glaube Zuversicht zu künftiger Gabe Gottes ist, wird ihm die erfahrne göttliche Hülfe als Basis unterlegt, 2, 175, 9. Darum verbindet sich Glaube und Dank auf's engste. Die ἀπιστία, die an Gott begangen wird durch Vergötterung eines Menschen oder durch Missbrauch seiner Gaben, ist zugleich ἀχαριστία gegen ihn, 1, 516, 47. 2, 562, 36 vgl. 1, 442.

Völlig erreichbar ist das Ziel, das als Glaube der Frömmigkeit vorgehalten ist, nicht. Schon die intellektuelle Seite am Glauben bleibt unvollkommen, und zwar nicht nur durch menschliche Sündigkeit, sondern kraft metaphysischer Nothwendigkeit. Niemand, auch kein Engel, kann in Bezug auf Gott fest und gewiss glauben, παγίως πιστεύειν περὶ θεοῦ, weil Gottes Natur unerkennbar ist, es lässt sich über Gottes Substanz, Qualität Relation, Bewegung u. s. f. nichts sagen, 1, 128. Diese Verborgenheit des göttlichen Wesens ist aber eine unaufhebbare Schranke des Glaubens. Philo hat den Glauben vom Erkennen nicht getrennt, und darum ist ihm der Gedanke gänzlich fremd, dass der Glaube ein Ersatz für den Defekt der Erkenntniss bilden könnte, vielmehr ergiebt sich der Glaube als Gewinn und Frucht aus der Erkenntniss und die Unvollkommenheit der letztern überträgt sich darum unmittelbar auf ihn. In solchem Gedankengang kömmt er der Beziehung des Glaubens auf Gottes Namen sehr nahe, 1, 128. Weil kein völliges Glauben Gott gegenüber möglich ist, kann der Mensch auch nicht bei ihm selbst, sondern nur bei seinem Namen schwören, denn niemand kennt Gottes Natur, es ist ein Grosses, dass wir seinen Namen zu erkennen im Stande sind, der das deutende Wort ist, ὁ ἑρμηνεὺς λόγος, der Gott der Unvollkommenen; nur der Weise und Vollendete hat im ersten Gott seinen Gott. Aus

derselben Argumentation würde sich auch die Beschränkung des Glaubens auf den Namen Gottes ergeben, allein die Schrift sagte ausdrücklich: er hat Gott geglaubt; so dringt das aramäische הֵימִין בְּשׁוּם דַיי״ bei Philo noch nicht in's Griechische vor [1]).

Aber auch in der Sphäre des Willens stehn dem Glauben nicht zu überwindende Hemmnisse entgegen. Auch Abraham hat wenigstens momentan gezweifelt, denn es glaubte Abraham Gott, doch als Mensch glaubte er! Der Dualismus des menschlichen Wesens, der göttliches und sterbliches, Geist und Leib in ihm einigt, macht vollkommenen Glauben unmöglich. Letzterer nöthigt den Menschen mit seinem Zug und Trieb immer wieder, den sinnlichen Gedanken und Gütern Werth beizumessen, und verunmöglicht es ihm, sich stets allein auf Gott zu stützen, 1,605 f. Gerade weil der Glaube Theilnahme an der göttlichen Tugend und Vollkommenheit ist, wird er nur unvollkommen des Menschen Besitz, denn die göttlichen Tugenden gehen nur in schwachem Abbilde in den Menschen ein.

Von Gott aus überträgt sich der Glaube auch auf die Rede Gottes, also auf die Schrift. Am Zeugniss der Schrift über

---

1) Auch das in den Targumen konstante הֵימַן בְּמֵאמְרָא דַיי״ hat bei Philo kein direktes Gegenbild darin, dass er den Glauben speciell auf den Logos bezöge. Dieser wird nur an einer Stelle und auch hier nur indirekt mit πίστις in Bezug gesetzt. Es ist Gottes πίστις, dass sein Wille konstant auf das Dasein der Welt gerichtet ist, so dass er dieselbe niemals aufhebt; sofern nun solche πίστις eine Relation Gottes zur Welt benennt, entsteht sie, wie das gesammte Verhältniss Gottes zum Kosmos, aus dem Worte. Dieses steht scheidend und zugleich verbindend zwischen dem Gewordnen und Schaffenden, beiden Bürge, Gott zur treuen Festigkeit seines Schöpferwillens, dem Menschen zur Hoffnung, dass der gnädige Gott sein Werk nicht versäumen wird, 1, 502, 5; allerdings ist der Text zweifelhaft. Sofern nun Gottes πίστις die menschliche πίστις begründet, geht auch diese auf den Logos Gottes zurück. Aber auch diese indirekte Beziehung bleibt nur Andeutung. Philo weiss sich den ihm überlieferten Logosbegriff nur in so weit verständlich und werthvoll zu machen, als ihm die griechische Logik und Metaphysik hiezu Hülfsmittel bot. So wird der Begriff vorwiegend auf die denkende Relation Gottes zur Welt eingeschränkt und bleibt damit dem πιστεύειν fern.

Abraham, dass er das Gesetz gehalten habe, haben wir nicht zu zweifeln, denn dem gegenüber, was Gott erklärt, geziemt es dem Menschen, aufs festeste zu glauben, 2, 40, 7. Gott ist Hirte, wie der Psalmist, Ps. 23, 1, verbürgt und zwar sicher, denn er ist Prophet, ᾧ καλὸν πιστεύειν, 1, 308, 16. Nachdem die wunderbare Wasserspende in der Wüste erzählt ist, fährt er fort: wer dem Glauben verweigert, τούτοις ἀπιστεῖν, kennt Gott nicht und hat ihn nie gesucht, 2, 114, 36; denn solche Wunder sind Kleinigkeiten, verglichen mit dem, was an göttlichen Werken in der Natur vor uns steht. Die göttlichen Aussprüche, χρησμοί, haben Gegenstand des Glaubens zu werden vgl. τοῖς χρησμοῖς ἀπιστεῖν, 2, 118, 33. 175, 25. 386, 37, und diess auch dann, wenn sie noch unerfüllt in die Zukunft weisen, 2, 388, 7. Mit der ganzen Synagoge ist auch Philo überzeugt, dass die Schrift Verheissungen enthält, welche Israel noch nicht erlebt hat aber erleben wird, vgl. 2, 179, 15, und dieselben glaubend festzuhalten, ist sein Beruf, zu dem es göttlich verpflichtet ist.

Art und Werth des Glaubens stellt die Schrift zumeist an Abraham dar. Wie Noah nach Gen. 6, 9 mit ständigem Beinamen der Gerechte heisst, so führt Abraham den Namen: ὁ πιστός, 1, 259, 23. Die doppelte Dreizahl von Typen, welche die Genesis bietet: Enos, Henoch und Noah, Abraham, Isaak und Israel, deutet Philo als Entfaltung der Frömmigkeit nach ihren verschiedenen Stufen und Formen: Hoffnung, Busse und Gerechtigkeit, Glaube, Freude und Schauung Gottes, worauf nun Mose folgt, der Prophet, Priester, Gesetzgeber und König. Die Deutung der Figuren wird, wenn immer möglich, ihren Namen entnommen, weil Philo in den durch die Schrift ihnen gegebnen Namen die göttlich gültige, sinnvolle Enthüllung ihres Wesens sieht. Bei Abraham aber tritt dafür der Glaube ein. Wie Isaak als seliges Lachen und Israel als Schauung Gottes durch ihren Namen bezeichnet sind, so hat die Schrift als

Abrahams Besitz und Gut den Glauben hervorgehoben, er ist vor allen andern ὁ πιστός, 2, 412. Diesen Ruhm giebt ihm die Schrift zunächst darum, »weil er zuerst eine feste Ueberzeugung hatte, dass es eine einzige oberste Ursache giebt und dass sie für die Welt und das was in ihr ist, sorgt". Sein Vater war ein Chaldaër, hielt also die Sterne und den Himmel für Götter; Abraham wanderte aus aus dem Ort der Chaldäer, in seiner Sehnsucht nach Erkenntniss des Seienden, geleitet durch Gottessprüche, und weil er rastlos den Einen suchte und nicht nachliess, bis er eine helle Vorstellung von Gottes Dasein und Vorsehung erlangt hatte, darum sagt die Schrift von ihm, er zuerst habe Gott geglaubt, 2, 442. Er schaute zuerst hinauf über alles sinnliche und denkbare und stützte sich mit sicherm Urtheil und festem Glauben auf Gott, 2, 412. 1, 486. Weiter bezeugt die Schrift Abrahams Glaube darin, dass ihm das Land, in welches er zu wandern hat, noch nicht gezeigt wird, Gen. 12, 1. Weil seine Seele Gott nicht erst auf Grund der Erfüllung dankt, sondern aus der Erwartung des Künftigen heraus, an die Hoffnung gebunden und angehängt und ungetheilt dafür haltend, das, was nicht gegenwärtig war, sei gegenwärtig wegen der festen Treue dessen, der das Versprechen gab, fand sie den Glauben als vollkommenes Gut, ἀνενδοίαστα νομίσασα ἤδη παρεῖναι τὰ μὴ παρόντα διὰ τὴν τοῦ ὑποσχομένου βεβαιοτάτην πίστιν, 1, 442. Dieselbe Stellung zeichnet die Schrift an Mose, wenn sie ihm sagt, du sollst das Land sehn, aber hinein kommen wirst du nicht.

Der Glaube Abrahams zeigt sich ferner darin, dass er mit Gott frei und vertraut reden kann in παρρησία: was wirst du mir geben? Gen. 15, 2. So wie ein Freund mit dem Freund in Rede und Gegenrede dürfen die zu Gott sprechen, ja zu ihm schreien, welche im Drang nach der Weisheit Gott geglaubt haben, τοὺς ἔρωτι σοφίας θεῷ πεπιστευκότας 1, 475. Dahin gehören auch alle die kühnen Gebetsworte Moses: streiche mich

aus dem Buche des Lebens! habe ich dieses Volk geboren? u. s. f. Solche *παῤῥησία* ist die Aeusserung und das Vorrecht wahren Glaubens — *οὐ μόνον λέγειν καὶ βοᾷν ἀλλ' ἤδη καὶ καταβοᾷν ἐξ ἀληθοῦς πίστεως καὶ ἀπὸ γνησίου τοῦ πάθους θαρρεῖ.* 1, 475, 39.

Diese Zuversicht hat aber zugleich die Furcht Gottes in sich. Herr, *δέσποτα*, was wirst du mir geben? frägt Abraham, und Herr nennt er ihn in diesem Momente, weil er sagen will: »ich verberge mir deine überschwängliche Macht nicht, ich kenne das schreckende deiner Herrschaft; in Furcht und Zittern trete ich vor dich und doch wieder muthig; den *du* hast mir gesagt, mich nicht zu fürchten, du hast mir die Zunge der Zucht gegeben, zu erkennen, wann ich reden soll, du hast mir den zugenähten Mund gelöst und geöffnet, du zeigtest mir, was ich sagen soll, jenes Gotteswort bestätigend: ich werde deinen Mund öffnen und dir zeigen, was du reden sollst .... bin ich nicht aus Vaterland und Verwandschaft vertrieben und dem väterlichen Hause fremd geworden? Aber du, Herr, bist mir das Vaterland, du die Verwandschaft, du der väterliche Herd, du die Ehre, die freie Rede, der grosse, herrliche, nicht verlierbare Reichthum. Warum sollte ich nicht wagen zu sagen, was ich denke? Und doch ich bekenne, dass ich mich fürchte und niedergeschlagen bin, nicht als hätte ich einen unverbundnen Streit in mir, Furcht und Zuversicht, sondern einen ineinander gemischten Zusammenklang. Unendlich labe ich mich an dieser Mischung, die mich gelehrt hat, nicht ohne Furcht freimüthig zu reden und nicht ohne Freimuth mich zu fürchten. Denn ich lernte mein Nichts zu messen und die überschwengliche Höhe deiner Wohlthaten zu übersehn, und wenn ich mich selbst wahrnehme als Erde und Asche, dann gerade wage ich es, vor dich bittend zu treten, gering geworden — *ταπεινὸς γεγονὼς* — zur Erde geworfen, in die Elemente aufgelöst, bis dahin, dass es mir scheint, ich bestehe nicht mehr", 1, 477.

Das Wort Abrahams Gen. 18, 27 steht also in keinem Widerspruch zu seinem Glauben, vielmehr »dann gerade ist der rechte Zeitpunkt da, dass das Geschöpf bittend vor den Schöpfer trete, wenn es seine Nichtigkeit erkannt hat."

Anders verhält es sich mit dem Zweifel Abrahams. Wenn ihm in Gen. 15, 6 Glaube zugeschrieben wird, so ist damit nicht nur sein Verhalten zu jener bestimmten göttlichen Zusage beschrieben, sondern diese Stelle nennt seinen bleibenden innern Besitz; die Frage Gen. 15, 8 kann darum nicht Ausdruck eines Zweifels sein. Abraham hält auch jetzt fest, dass ihm das Erbe zu Theil werden wird, er frägt nur nach der Weise, wie er dasselbe erlangen kann, 1, 487. Das Lachen Abrahams Gen. 17, 17 ist das Lachen freudiger Hoffnung, 1, 602, so auch das Lachen Sarah's, der Sinn ihres Worts Gen. 18, 12 ist der: bisher ist mir noch nie mühelos von selbst ein Gut zu Theil geworden, der aber, der es verhiess, ist mein Herr und älter als die ganze Schöpfung, dem man glauben muss, 1, 603, 36. 130, 51. Allerdings das Wort Abrahams: wird dem Hundertjährigen ein Sohn werden? Gen. 17, 17 ist Zweifel, aber nicht umsonst ist gesagt: er sprach in seinem Herzen, ἐν τῇ διανοίᾳ αὐτοῦ, denn nur als flüchtige Regung in seinem Geiste hat ihn der Zweifel bewegt, wie er dem Menschen unvermeidlich ist, der in seiner Leiblichkeit der unbeweglichen Festigkeit Gottes nicht theilhaft werden kann, 1, 605 ff. [1]). Die Bitte dagegen, dass Ismael leben möge vor Gott, Gen. 17, 18, ist keineswegs Unglaube, vielmehr in ihrer Weise ebenfalls ein Glaubensakt; denn die receptive Kraft des Menschen bleibt vielfach hinter der Fülle des göttlichen Gebens zurück; er muss sich darum genügen lassen an den Gütern, die ihm zugänglich sind und

1) Doch wird auch dort die andre Möglichkeit wenigstens offen gelassen, dass das Wort Bitte sei: Isaak möge gerade dem 99 jährigen geboren werden, weil diess eine vollkommene Zahl sei.

danken für das, was er erhalten kann. Eine Bitte wie die Abraham's: schenke mir das, was meinem Vermögen entspricht, auch wenn es klein ist, vertraut in ihrer Bescheidenheit dem Gott, der in Unparteilichkeit bei sich selbst das jedem entsprechende abwägt und zumisst, 1, 612. So wird auch in der Darstellung des Gesprächs der Engel mit Abraham, Gen. 18, 10 ff., in der Schrift de Abrah. 2, 17 der Zweifel nicht völlig beseitigt, aber auch hier, trotzdem jene Schrift nicht nur den Lehrgehalt der Genesis auslegen, sondern zunächst die geschichtlichen Vorgänge selbst erzählen will, sehr geschwächt, namentlich dadurch, dass der Zweifel nur auf die für Menschen gehaltnen Engel eingeschränkt und von Gott ferne gehalten wird. Auf die Antwort: ist bei Gott etwas unmöglich? habe sich Sara geschämt und ihr Lachen abgeläugnet, denn sie wusste, dass Gott alles möglich ist, da sie schon von den Windeln an diese Lehre erlernt hatte.

Diese Tendenz, die Patriarchen zu verherrlichen und den Gedanken an Versündigungen derselben möglichst fern zu halten, ist nicht nur Philo's Eigenthum, sondern geht durch die ganze Synagoge durch, sie findet sich analog bei Josephus, in den Targumen etc. Philo wurde durch seinen geschichtslosen Schriftbegriff in dieser Bahn festgehalten, er begehrt nur Lehre, Weisheit, Vorbild von der Schrift, die Geschichte der Väter scheint ihm nur dann Werth zu haben, wenn sie die Verkörperung des göttlichen Gesetzes ist; darum kann sie nicht auch Darstellung ihrer Schwäche und Sündigkeit sein, das göttliche Wort muss überall einen Imperativ enthalten, überall ein Vollkommenes, wenigstens Gutes und Gott Wohlgefälliges nennen, überall die Weisheit Gottes offenbaren als das einzige Objekt, das in ihm zur Darstellung gelangen kann, und solche muss sich darum auch unter den anstössigen Berichten finden als das Mysterium, das in ihnen geheimnissvoll angedeutet ist. Aber auch sein Glaubensbegriff erschwerte es ihm, einen Glauben zu denken,

der mit Zweifel und Unglaube ringt, und doch nicht aufhört, Glaube zu sein, sondern in der That je und je feste Glaubensakte zu Stande bringt. Er denkt den Glauben nicht konkret, wie er die einzelnen Momente im Verhalten der Persönlichkeit erfüllt, er denkt abstrakt an die Tugend: Glaube, so ist er eine bleibende Bestimmtheit der Seele; er denkt ihn als Siegespreis, so trägt sich der Kampf nicht in den Glauben hinein; dieser ist beendet, wo der Glaube ist, er ist nicht Wurzel sondern Frucht der Gotteserkenntniss, also wie diese ein unverlierbarer für immer gewonnener Besitz, und wenn im Blick auf den Leib und das Naturleben des Menschen dieser Tugend auch Schranken gesetzt werden, so wird diese Einschränkung doch wieder möglichst reducirt, damit die Herrlichkeit des Glaubens, wie sie Gott am Bilde Abrahams darstellen will, ungetrübt und ungeschädigt sei.

Diese Herrlichkeit des Glaubens offenbart sich in Abraham weiter darin, dass er sich Gott fürbittend für das gottlose Sodom naht, 1, 456, 41, im Glauben, dass wenn nur ein kleiner Ueberrest von Tugend noch vorhanden ist, Gott sich desselben erbarmt, so dass er das Gefallne aufrichtet und das Erstorbne zum Leben anfacht, 1, 455, 13. Wie hier die Fürbitte Abrahams, so wird 1, 273, 24 das Isaaksopfer mit Gen. 15, 6 verknüpft. Die Hingabe des Sohns, den Abraham nicht für sich selbst geboren haben will, ist Bethätigung jenes Glaubens, der alles als Eigenthum Gottes anerkennt, wie er in der Einsicht in die Nichtigkeit des Gewordenen und in die Festigkeit Gottes begründet ist. Und wenn schliesslich Abraham nach Gen. 15, 15 Frieden besass, während er doch heimathlos umherwandert, und von Krieg und Hunger betroffen wird, so wäre ihm diess freilich ein harter, schwerer Streit gewesen, hätte er nicht den göttlichen Worten und Sprüchen geglaubt, 1, 514. In Glauben hatte er an Gottes Ruhe Theil.

Analog wird der Glaube an Mose dargestellt. Wenn er die

Berufung Gottes am Dornbusch ablehnt, war er nicht ungläubig, vielmehr: πιστεύων δ' ὅμως παρῃτεῖτο τὴν χειροτονίαν 2, 93, 42. Wenn er dem Pharao entgegentritt, so ist er im Gegensatz zu der von der Ungerechtigkeit leidenschaftlich umhergetriebnen Seele das Bild des Glaubens in seiner Festigkeit, der bei Gott zum Stehen kömmt, 1, 409. Sendet er die Kundschafter aus, so erklärt er: unsre Waffen, Kriegsmittel, unsre Kraft liegen allein im Glauben, 2, 116, 49. Wenn er dem Volke ankündigt, dass sie das Manna nicht auf den folgenden Tag behalten dürfen, so sagt er: glauben müsst ihr Gott, da ihr seine Wohlthaten erfahren habt in Dingen, die alle Hoffnung überstiegen, 2, 175, 9. Wählt er, während er doch Josua kennt, ihn nicht selbst zum Nachfolger, bittet er vielmehr Gott, er möge den Hirten über sein Volk bezeichnen, so glaubt er nicht voreilig sich selbst, οὐ προπιστεύων ἑαυτῷ, sondern fleht den Aufseher über die unsichtbare Seele, der allein den Menschen kennt, an, dass er den besten wähle, 2, 384, 45. Verlangt er darnach Gott zu sehn, so ist diess freilich ein unmögliches Begehren, aber der innere Sinn dieser Bitte ist der: ἵν' ἤδη πότε ἀψευδοῦς δόξης μεταλαβὼν ἀβεβαίου ἐνδοιασμοῦ βεβαιοτάτην πίστιν ἀλλάξηται 1, 228, 30. Diese selbe Gottesliebe ist die Wurzel jenes mächtigen Vertrauens — αὐτῷ τούτῳ nämlich τῷ θεοφιλεῖ μάλιστα πεπιστευκώς 1, 339, 7 — in welchem er erklärt, dass Gott das Erbe der Leviten sei, womit er auf irdischen Besitz verzichtend, Gott für das Gut des Weisen erklärt. Dergleichen Lehren gehören aber nicht denen an, die nach beiden Seiten hin schwanken, sondern nur denen, die von festem Glauben ergriffen sind, 1, 340, 13.

So lebendig und inhaltsreich Philo den Glaubensbegriff gestaltet, Hauptbegriff, in dem er das Verhältniss zu Gott konzentrirte, ist er ihm dennoch nicht. Diese Stellung konnte er nicht mehr erhalten, nachdem er als das Ziel der Frömmigkeit an deren Ende gestellt war. Für das theologische Denken ist

die Hauptfrage stets die, wie sich die Religiosität im Menschen begründet und der Mensch zu Gott kommt; und diejenigen Begriffe, welche bestimmen, wie der Anschluss an Gott gewonnen wird, bilden darum das Centrum jedes theologischen Systems. Diese Stelle füllt aber bei Philo nicht der Glaubensbegriff aus, vielmehr steht hier bei ihm eine doppelte Begriffsreihe, eine intellektuelle: Wissen, Weisheit, Erkentniss Gottes, und eine praktisch-ascetische: Abwendung der Begierde vom natürlichen Gut, Repression der Lust. Beide Weisungen greifen formal und material in einander; jene Wissenschaft ist vor allem aus Güterlehre, sie strebt das wahrhaft Seiende darum zu erkennen, weil sie in ihm das wahrhaft Gute zu finden hofft. Sie fordert zu diesem Zwecke Abwendung von der sinnlichen Vorstellung; das Sinnliche ist aber zugleich das Gebiet der Lust und Begier. So greifen die Ascetik und die Logik in einander, und diese Ascetik, die ihren positiven Inhalt in der zur Erkenntniss Gottes emporsteigenden Weisheit hat, ist der Weg zu Gott.

Nun wird sich auch Schneckenburgers [1]) unbestimmter Eindruck: saepissime Philo sensu paene Paulino de πίστει loquitur, durch ein helles, deutliches Urtheil ersetzen lassen. Philo empfand lebendig das Grosse, das im Glaubensakte vor sich geht; dass das Hinausstreben des Ichs über sich selbst nicht resultatlos ist, sondern zu einem befriedigten Ende gelangen kann in einer Gott vertrauend hingegebnen Lebensgestalt, das sind Vorgänge, die ihm in ihrer Bedeutsamkeit in's Licht traten und seine Verwunderung erregt haben. Auch ihm wie Paulus beherrscht eine grosse Antithese sein theologisches Denken: dort steht das Seiende, hier das Gewordene, dort das Unsichtbare, rein Geistige, hier das Sinnenfällige, Leibliche, und das Bedeutsame am Glauben ist nun diess, dass in ihm dieser Gegensatz

1) Schneckenburger Jakobusbr. 133.

überbrückt und der Mensch Gott verbunden ist, der Gewordne dem umgewordnen Schöpfer, der durch seine Leiblichkeit der Natur angehörende dem unsichtbar über die Welt Erhabenen. Darum wird auch für Philo der Glaube ein doppelseitiger Akt, der ein negatives und ein positives Moment in sich hat, er ist Verzicht auf das Menschliche und Bejahung Gottes in seiner Vollkommenheit und Güte. Der Glaubende fällt und steht zugleich, »er fällt aus dem eignen Wahn heraus, und wirft den Weisheitsdünkel ab, und aufgerichtet wird der Gott liebende Sinn, der auf dem Unwandelbaren gegründet ist", 1, 605. Das ist in Philo's Gedankengang das parallele Moment zur Paulinischen Predigt. Aber bei Philo berührt die Antithese zwischen Gott und dem Menschen dasjenige Gebiet noch nicht, wo sie bei Paulus ihren originalen Sitz hat und in aller Schärfe aufbricht, die Gestalt unsers Wollens und Handelns. Auf dem intellektuellen Gebiet stellt er den Glauben der Selbstzuversicht entgegen, die in den Sinnen und dem Begriffsvermögen die Mittel der Erkenntniss zu besitzen meint, an diesem Besitz übt er seine Kritik, um an ihr die Selbstzuversicht scheitern zu lassen, damit Raum entstehe für einen neuen Erkenntnissakt, welcher den der Sinnlichkeit und Begreifbarkeit entzogenen Gott fasst, auf den nun das überzeugte Trauen gerichtet ist; aber er führt nicht auch den Willen durch eine ähnliche Antithese hindurch, er bekämpft nicht wie die Zuversicht zur erkennenden so auch diejenige zur sittlichen Kraft; er stellt nicht, wie er über den eignen Wahrheitsbesitz die Gotteserkenntniss stellt, so auch über das eigne, sittliche Verhalten ein Wollen, Streben, Handeln, das von Gott dem Menschen als Gabe der Gnade gegeben wird. Die sittliche Reinigung fällt dem Menschen zu als sein eignes Werk. Allerdings bildet wie überhaupt die Güte Gottes so auch seine Willigkeit zu vergeben Grund und Inhalt des Glaubens; der Sündopferritus z. B. hat den Zweck, festen Glauben zu erzeugen,

dass Gott denen, welche ihre Sünden bereuen, gnädig ist, 2, 248, 27. Er spricht von der auf die Opfer gestellten Zuversicht als von etwas berechtigtem, wenn sie nur von der abergläubischen Werthschätzung des materiellen Opferakts gereinigt wird, 1, 345, 14. Darum bildet aber keineswegs Glaube die Weisung, die dem Sündigenden gegeben wird. In Reue, Busse, Besserung, Reinigung der Seele hat sich dieser zuerst gut zu machen, und nun »wenn er nichts Böses neu verübt und das alte Böse abgewaschen hat", darf er ohne Furcht zu Gott hintreten, 1, 274, 10. Das vertrauende Verhalten zu Gott setzt das gute Gewissen voraus, das die Reinheit und Lebendigkeit seiner Liebe zu Gott dem Menschen bezeugt, 1, 474, 5. Die Heiligung liegt für Philo vor dem Glauben, und der grosse Effekt des Glaubens besteht zwar darin, dass er den sinnlichen, in seinen leiblichen und geistigen Kräften nichtigen Menschen mit Gott einigt, nicht aber darin, dass er den Sünder mit Gott verbände. Bei Philo ist der Glaube die Gerechtigkeit des Gerechten, bei Paulus die Gerechtigkeit des Gottlosen, Röm. 4, 5; das ist zwischen beiden der durchgreifende, principielle Unterschied.

Es ist ungeschwächt, unvermittelt der Unterschied zwischen Judenthum und Christenthum. Die »guten Werke" der Palästinenser sind hier freilich verschwunden; Philo's πιστός ist nicht derjenige, nach dem der Pharisäer frägt; er verzehntet Kümmel und Münze nicht. In der Aneignung der geistigen Güter, welche das griechische Leben bot, verinnerlicht sich ihm der Glaubensbegriff; denn in dem Kampf, in den er sich hiebei hineingetrieben sieht, ist er zu einem Vertrauensakt genöthigt, der auf sich selbst verzichtet und an Gott sich hält. Jene Vernunft, welche die Wahrheit verdirbt und sich als Traum erweist, jener scheinweise Sophist, der in der lügnerischen Meinung befangen bleibt, ist ja thatsächlich nichts anderes als das griechische Wissen, das sich in die Welt ausbreitet und dabei

atheistisch bleibt. Philo kämpft gegen dasselbe für seinen Gott, theoretisch mit den Waffen, welche die sokratische Logik nach ihrer skeptischen wie nach ihrer positiven Seite ihm bot, aber er empfindet zugleich das ethische Moment in diesem Gegensatz. Die Selbstzuversicht, auf der jene von Gott abgewandte Weisheit steht, ist falsch, sie negirt den Glauben an Gott, sie ist Ueberhebung, *τύφος*, welche die Welt und den Menschen zu etwas macht, was sie nicht sind, und ihnen zuschreibt, was Gott allein ist und giebt. An der Rath-, Trost- und Gottlosigkeit des heidnischen Denkens bricht ihm die Selbstzuversicht, aber nur so weit als die Erfahrung des Griechenthums ihn dazu nöthigt, nur auf intellektuellem Gebiet. Das Gesetz dagegen hält er fest; er gräcisirt es, er verwandelt es in eine Philosophie, aber es bleibt auch so Gesetz. Ehe man glauben kann, gilt es sich der Leitung der ascetischen Weisheitslehre hinzugeben, und nur wer sich nach ihrer Vorschrift zur Vollkommenheit emporgerungen hat, hat nun Glauben erlangt. So ist seine Stellung doch nicht wesentlich anders als die des Palästinensers, welcher an das Gesetz glaubt, nur dass er seiner Thora einen eigenartigen Inhalt giebt. Die intellektuelle Seite an seinem Glaubensbegriff ist zugleich der Punkt, an dem sich derselbe an jene griechisch-philosophische *πίστις* anschliesst, welche die innere Zustimmung benennt, mit der sich das Erkennen abschliesst und Ueberzeugung wird. Was aber in seinem Glaubensbegriff über diese intellektuelle Funktion hinaus liegt, jenes Halten und Hängen an Gott, das ihm allein leben will und nicht sich selbst noch der Welt, das greift weit über alle griechischen Formen der *πίστις* hinaus, das ist jüdisches Gut. So zeigen Philo's Darlegungen höchst bedeutsam, einmal wie ausgebildet und mächtig der Glaubensbegriff die Synagoge durchwirkt, und sodann wie wenig er ihr zur Befriedigung dient. In ersterer Hinsicht erwäge man eine Aeusserung wie die im Blick auf die Weigerung Mose's Ex. 3: obwohl

glaubend lehnte er doch die Wahl ab. Dem Verhalten Mose's gegenüber entsteht ihm sofort die Frage: ist das nicht Glaubensmangel? und er setzt diesen Gedanken eben so unmittelbar in den Lesern voraus. Glaubensmangel ist aber in seinen und ihren Augen ein Vorwurf, der die Frömmigkeit in ihrem innersten Wesen trifft, gegen den er Mose vorsorgend schützt. Glaube an Gott! das lebt in der Gemeinde als ein Imperativ, der von der Anerkennung Gottes unabtrennbar ist. Und doch schaut Philo zum Glauben empor als zu einer Sache, die man sich kaum zuschreiben darf. »Uns wegen unsres vielfältigen Unglaubens erscheint der Glaube wunderbar!" 1, 486, 10. Doch ist gewöhnlich nicht »Unglaube" das Wort, mit dem er das Verhalten der eignen Gemeinde benennt; sie hält ja den Gottesgedanken fest. Aber wie auf palästinensischem Boden der Begriff: »getheiltes Herz" gebildet wird, so hat Philo sein ἐπαμφοτεριστής und ἐνδοιαστής. Der gewöhnliche Fromme ist zwiegetheilt; Gott und die Welt, das Sichtbare und Unsichtbare regieren ihn. Der Glaube steht vor ihm als Ziel, doch als unerreichtes Ziel, dem der Mensch auf dem weiten Weg philosophischer Aufhellung seines Denkens und ascetischer Reinigung seines Begehrens zuzustreben hat, das aber nur der Vollkommene erreicht.

II.

DER GLAUBE IN DEN WORTEN JESU.

DRITTES KAPITEL.

Johannes der Täufer.

Das Zurücktreten des Glaubens hinter die Busse in der Taufpredigt.

Die Gemeinde, vor die der Täufer trat, besass Wort und Begriff: Glaube in fester Prägung; sie brachte ihm denselben nicht weniger ausgebildet entgegen als den Begriff: Busse. Doch die Weisung, welche der Täufer bei der Nähe des Himmelreichs an Israel zu richten hat, ist nicht Glaubensmahnung sondern Busspredigt; jene tritt in der Taufpredigt, so weit sie uns vorliegt, ganz zurück. Es deutet sich damit sehr bestimmt und charakteristisch an, dass ein Neues im Werden ist. So mannigfaltig sich der Glaubensbegriff gestaltet hatte, stets lag in ihm die Tendenz, die Gemeinde in derjenigen religiösen Stellung, welche sie bereits besass, zu erhalten und zu stärken. Die Glaubensmahnung sprach vom festen Anschluss an das Erkannte und Gegebene. Die Taufpredigt dagegen hat das entgegengesetzte Ziel; sie wollte die Gemeinde herausheben

aus derjenigen Stellung, die sie sich Gott gegenüber gab. Johannes achtet das Volk mit aller seiner Gesetzestreue der Waschung bedürftig und treibt es in's Jordanbad, damit war die gesammte gottesdienstliche Leistung der Gemeinde als werthlos negirt. Die beiden Gruppen, in welche die synagogale Theologie die Gemeinde theilte, Gerechte und Bekehrte — בעלי תשובה — sind auf eine reducirt; ein Verhalten zu Gott, das am Reiche Theil gäbe, findet sich in Israel nicht. Neben den Bussfertigen stehen hier nicht die Gerechten, die der Umkehr nicht bedürfen, sondern die Unbussfertigen, denen Johannes das Reich als bevorstehenden Zorn verkündigt, Mths. 3, 7 ff., der sich an der Spreu Israels offenbaren wird mit nicht zu löschendem Brande. So stellt er gerade die Vertreter des Gesetzes, welche die Glaubenstreue gegen Gott und sein Gebot als die grosse Volksaufgabe betrachteten und betrieben, zuerst und zumeist unter das Gericht. Für eine solche Predigt war nicht Glaube sondern Umkehr — תוב μετανοεῖν — dasjenige Wort, welches das eine Nothwendige nannte. Jene Zuversicht: »wir haben Abraham zum Vater!" in der man sich Gottes und seines Reichs getröstet und jeden Zweifel am Empfang der Reichsherrlichkeit niederschlägt, steht als das grosse Hinderniss vor ihm, das gebrochen werden muss, und er lässt sie scheitern am Zorne Gottes, der für den unfruchtbaren Baum die Axt bereit hält, und an der Freiheit seiner Gnade, die sich aus Steinen Kinder Abrahams zu schaffen vermag.

Während Johannes seinen besondern Jüngerkreis in sein Fasten und Gebet hineinzog, Mths. 9, 14. Luc. 11, 1, summirt sich dem Volke gegenüber seine Weisung in die einfachen sittlichen Grundnormen: Recht und Güte. Damit tritt zugleich der Grund ans Licht, auf dem sein negatives Urtheil über das fromme Leben und Streben der Synagoge steht; denn mit dem, was er den Getauften vorhält als »die Frucht ihrer Umkehr", ist zugleich die Stelle bezeichnet, an der er den Schaden der

Gemeinde sucht. Nun hat es sich der Erinnerung der Zeitgenossen mit gutem Grunde eingeprägt, dass er dem Zöllner oder dem Söldner erklärte, er solle Zöllner und Söldner bleiben, doch nun in Ehrlichkeit und Rechtlichkeit, dass er überhaupt der Taufversammlung diess als neue Pflicht auferlegte, dass sie nun zu geben im Stande sei, und zwar nicht in den Tempelkasten, sondern dem, der ohne den deckenden Mantel neben ihnen am Jordan übernachten müsste und keinen Vorrath an Speise mitzunehmen hatte auf seine Pilgerfahrt, Luc. 3, 10—14. Das Gebrechen der Gemeinde, um dess willen sie sich waschen muss und eine Umkehr zu vollziehen hat, liegt ihm also nicht zunächst in der gottesdienstlichen Sphäre, nicht in der Weise, wie Israel betet, opfert, die Schrift versteht und lehrt, sondern sein Schaden findet sich auf dem Gebiet der einfachen sittlichen Normen, wie sie sich auf das Zusammenleben der Menschen unter einander beziehn, von hier aus wird die Frömmigkeit der Gemeinde Unreinheit und ihr Gottesdienst nichtig und werthlos. Das ist das Erhabene in der Stellung des Täufers, dass er die ganze gottesdienstliche Anstrengung und gesetzestreue Arbeit der Synagoge an den sittlichen Grundnormen misst, er vollzieht nicht in schriftgelehrter Reflexion sondern von innen heraus und original den Rückgriff von der הֵימָנוּ, wie sie die Synagoge fordert, auf die אֱמֶת der Propheten, darum wird sein Wort auch an der Stelle, wo es sich um die Weisung an die Umkehrenden und Bussfertigen handelt, noch nicht Glaubenspredigt. Die Gemeinde bedarf zunächst nicht das, dass man ihr sagt; glaube an Gott und zweifle nicht an ihm; wohl aber diess, dass man ihr vorhält: stiehl nicht und geize nicht; darin besteht ihr Schaden und darum findet sich hier auch ihre Heilung.

Nun enthielt die Taufpredigt zugleich die Ankündigung der Nähe des Reichs, und zwar als deren erstes, grundlegendes

Moment, aus dem die Aufforderung zur Umkehr ihr Motiv und ihre Kraft zog. Diese Botschaft ist von der Gemeinde als Gottes Wort und Wahrheit aufzunehmen, sie soll geglaubt werden. Aber eine besondre Betonung des Glaubens ergab sich dem Täufer von hier aus nur dann, wenn die Aufnahme der Reichspredigt auf innere Hindernisse und Schwierigkeiten stiess [1]). Solche bestehen aber für ihn und seine Hörer zunächst noch nicht. Nichts fehlt Israel weniger als die Willigkeit, die Reichsbotschaft zu hören; es strömt in Schaaren hinzu und selbst Rabbinen und Pharisäer treibt der Reiz der Reichsverheissung an den Jordan hinaus. Und wenn das Reich nun anbricht und der Christus kömmt, bedarf es dann noch des ausharrenden, die Anfechtung überwindenden Glaubens? Der Täufer spricht von einem Reich voll welterneuender Macht. Sein eignes Wort kann noch verachtet werden und vor ihm fällt der schlechte Baum noch nicht, aber er fällt vor dem, der als der Stärkere nach ihm kommen wird; er selbst hat nur im Wasser das Mittel seines Wirkens, darum ist auch sein Werk nichts im Vergleich mit dem Wirken dessen, der Geist und Feuer zur Verfügung hat, der in so völlig neuer und höherer Kraft sein Werk betreiben wird, dass der Täufer ihm dabei in keiner Weise helfen und dienen kann; jener tritt unter die Gemeinde wie der Worfler auf die Tenne, ein Christus, der nicht Glauben in Anspruch nimmt, weil man ihn sieht, erlebt und erfährt in seiner offenbaren Königsmacht [2]). Für den Täufer besteht die Frage noch nicht, ob wohl die Gemeinde den Christus aufnehmen werde, er hat ja die Wurfschaufel und wirft die Spreu zur Seite; er führt die Axt und fällt den dürren Baum; wohl aber besteht für ihn die andre Frage und zwar mit einer ihn

---

1) In der Rede des Täufers bei Johannes, nachdem Jesus seine Wirksamkeit begonnen hat, tritt darum der Glaubensbegriff hervor: Joh. 3, 36.

2) Vgl. Mtths. 11, 2 ff.

innerlichst bewegenden und in's Fasten treibenden Macht: ob wohl der Christus die Gemeinde aufnehmen wird. Diese Frage findet ihre Lösung in der Umkehr; darum heisst die Folgerung, welche Johannes aus der Reichspredigt zieht, noch nicht Glaube sondern Busse, und die Taufe, die auf das Reich rüstet, war nicht Glaubens-sondern Busstaufe.

VIERTES KAPITEL.

Die Worte Jesu über den Glauben bei den Synoptikern.

Jesu Eingehn in die Taufpredigt; der Sprachgebrauch von πίστις; der Glaube als absolute Macht über die Welt, und als unbegrenzte Zuversicht; der Glaube in der natürlichen Lebenssphäre; in der an Jesus gerichteten Bitte; sein Verhältniss zur messianischen Erwartung; Ziel und Bedingung der Heilung; seine Beziehung auf Jesu gesammte Thätigkeit, auf Jesu Tod, auf die künftige Errettung; Busse und Glaube; Glaube und Liebe; der Ursprung des Glanbens aus Gott.

Der erste Evangelist hat auch die Verkündigung Jesu in den Täuferspruch zusammengefasst, und damit Jesu Wirksamkeit als Fortsetzung der Arbeit des Täufers dargestellt. Dieses Zeugniss über den innern Character der Predigt Jesu wird durch zahlreiche Worte Jesu bestätigt, wie sie uns in den Synoptikern vorliegen. In vielen derselben kehren die Gesichtspunkte der Taufpredigt wieder, nur sind sie noch machtvoller auf ihren einfachsten und darum tiefsten Inhalt konzentrirt.

Während der Täufer sich selbst vom kommenden Christus sonderte als unfähig zu jeder Dienstleistung und Mitwirkung mit ihm, stellt Jesus den Täufer unmittelbar mit sich zusammen: sie arbeiten an einem Werk. Dem Lehrsatz der Rabbinen, die von der Erscheinung Elia's die Wiederbringung alles Verlornen, die Herstellung aller Schäden in der Gemeinde erwarten — ἀποκατάστασις πάντων, Mths 17, 11 — hält er den Täufer entgegen. Israel bedarf nichts andres, als was ihm Johannes gebracht hat; denn die Umkehr wäre die Wiederbrin-

gung des Verlornen. Der Frage nach seinem göttlichen Rechte stellt er die Vorfrage: ob der Täufer von Gott gesandt gewesen sei oder nicht, und zwar nicht mit Beziehung auf seine messianische Verheissung, sondern ausdrücklich mit Hervorhebung seiner Busstaufe. Wer nicht weiss, ob der Täufer aus Gottes Auftrag zur Busse rief, der hat kein Recht zur Prüfung seiner göttlichen Vollmacht, noch auch die Fähigkeit zu ihrer Wahrnehmung. Die Anerkennung seines Berufs ist somit durch das richtige Verhältniss zum Täufer bedingt, Mths. 21, 23 ff. So verschieden sie in ihrem Auftreten sind, so sind sie doch Boten und Zeugen der einen und selben Weisheit Gottes, die Abweisung des einen schliesst die Missachtung des andern in sich, Mths. 11, 7 ff. Wie mit dem Täufer, so stellt sich Jesus auch mit den frühern Propheten in eine Reihe; denn wie die Knechte, so hat auch der Sohn den Auftrag, an die dem Herrn des Weinbergs gebührenden Früchte zu mahnen. Er setzt damit auch den Zweck seines Kommens in die Busspredigt.

Auch Jesu Wort verwarf die Frömmigkeit Israels als werthlos und sündig vor Gott. Am Weinberg Israels wuchs keine Frucht für Gott, Mths. 21, 33 ff.; sein Feigenbaum trägt nur Blätter, Luk. 13, 6 f. Sein Dienst am Gesetz ist in Wahrheit Auflösung des Gesetzes, nicht nur Uebertretung in Unverstand und Schwäche, sondern die Beseitigung desselben und seine förmliche Abrogation, Mths. 5, 17 ff. 15, 3 ff. 23, 23. Die gottesdienstliche Arbeit der Synagoge hat ihren Lohn dahin, sie ist nicht Dienst Gottes, Mths. 6, 1 ff. So werden prophetische Strafworte wie Jes. 29, 13. Jer. 7, 11 voll auf das zeitgenössische Geschlecht angewandt. Sie sind das Volk, das Gott nur mit den Lippen ehrt und dessen Herz ferne von ihm ist, Mths. 15, 7; sie sind die Leute welche stehlen, morden, ehebrechen u. s. f. und hernach in den Tempel treten, und denselben dadurch zur Räuberhöhle machen, Mths. 21, 13.

Wie der Täufer, so hält auch Jesus der jüdischen Frömmig-

keit die einfachen göttlichen Grundgebote entgegen. Der Vorwurf, dass ihre Satzung das Gebot Gottes aufhebe, wird an dem Gebote belegt: du sollst Vater und Mutter ehren, Mths 15, 3; dass ihnen an solchen Weisungen nichts liegt, macht sie zu dem Volke, das Gott nur mit den Lippen ehrt. Ebenso thut die Bergpredigt den Inhalt des Gesetzes gegen die rabbinische Auflösung desselben an den Grundordnungen Gottes dar, wie sie das Verhältniss der Menschen zu einander regeln: am Verbot des Todschlags und Ehebruchs, am Eid und an der Wahrhaftigkeit, an der Rechtsnorm und am Liebesgebot. Die Verstümmelung dieser Normen macht aus ihrer Verehrung des Gesetzes in Wahrheit dessen Auflösung. Es ist auch hier zu allernächst אֱמֶת in ihrem einfachsten Sinn gefordert, und in solchem Zusammenhang findet sich auch πίστις einmal mit dem Begriff der treuen Zuverlässigkeit: τὸ ἔλεος καὶ ἡ πίστις stehen Mths. 23, 23 [1]) als die Stellvertreter des alttestamentlichen חֶסֶד וֶאֱמֶת. Es wird dort dem Rabbinismus die Nichtigkeit seines Eifers am Gesetz damit dargethan, dass er gerade »das schwerere im Gesetz" d. h. das wichtigere, das, was dem Gesetz Hauptsache ist, fahren lässt. Nun summirt Jesus diesen Hauptinhalt des Gesetzes in drei Begriffen: Rechtlichkeit und Erbarmen und Treue. Nicht dass Gott den Zehnten erhalte, sondern dass der Mensch empfange, was ihm an Recht, Güte und Treue gebührt, das ist der gewichtige Wille Gottes im Gesetz, und diess so sehr, dass Jesus das Liebesgebot in seiner allerdings hoch greifenden, aber nüchtern praktischen Fassung, Mths. 7, 12, den ganzen Inhalt des Gesetzes und der Propheten nennt. Dieser Betonung des Liebesgebots entspricht, dass Jesus dem Verhalten zum Gelde, zur Ehre und zur Macht eine entscheidende religiöse Bedeutung giebt. Mammonsdienst und Gottesdienst sind wider einander,

1) Die Auslegung der Stelle findet sich Erl. 4.

und wer vor den Menschen scheinen will, bringt sich um den Lohn bei Gott. Auch das sind Momente, die Israels Frömmigkeit entwerthen und zerstören.

So zieht auch Jesus aus der Nähe des Reichs zuvörderst das Gebot: kehrt um. Der Täufer hatte Recht, wenn er dem Volke die Frage vorlegte: ob wohl der Christus, wenn er komme, die Gemeinde aufnehmen werde; er nimmt sie in der That so, wie sie ist, nicht auf. Die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer schliesst vom Reiche aus, Mths. 5, 20. Für die »Gerechten" ist er nicht da, Mths. 9, 13. Wenn sich die Pharisäer an ihm ärgern, so vollzieht sich damit nur der innerlich nothwendige Gang der Dinge, denn sie sind ein Gewächs, das nicht von seinem Vater gepflanzt ist, und darum ausgewurzelt werden muss, Mths. 15, 13. Der Weinberg wird denen genommen, die seine Frucht verweigert haben, Mths. 21, 40 ff., und die Söhne des Reichs werden hinausgeworfen in die Finsterniss, Mths. 8, 12.

Es sind nicht nur geschichtlich gewordene und darum vorübergehende Verhältnisse und Einflüsse, welche die Umkehr zur unerlässlichen Bedingung für die Theilnahme am Reiche machen; der Gegensatz gegen das Reich reicht vielmehr in das innerste Wesen des Menschen hinein. Allerdings vollzieht Jesus nirgends eine abstrakte Scheidung an den Hörern zwischen dem, was sie als Menschen und dem, was sie in Folge des Rabbinismus als Juden sind; allein wenn diejenige Lebensgestaltung, deren Ende Verderben ist, im grossen Thor und breiten Weg ihr Bild erhält, also als das unmittelbar sich darbietende bezeichnet wird, während der Weg in's Leben erst gesucht werden muss und von wenigen gefunden wird, Mths. 7, 13; wenn er so einfache Lebensverhältnisse wie die Liebesübung des Vaters am Sohn heraushebt als bedroht durch die Bosheit der Hörer, Mths. 7, 11; wenn er in direkter Beziehung auf seine eignen Jünger die Schuld des Menschen vor Gott auf zehntausend

Talente schätzt, eine Zahl, die ihre Bedeutung durch die hundert Denare empfängt, welche das von den Menschen einander erwiesene Unrecht benennen, Mths. 18, 24, so ist deutlich, dass hier von sittlichen Defekten gesprochen wird, die nicht nur Folge einer besondern historischen Bewegung sind, sondern solche Urtheile treffen das menschliche Wesen nach seinem naturhaft gegebenen, bleibenden Bestand. Die zum Himmelreich führende Gerechtigkeit verträgt sich nicht mit dem Worte: den Feind hassen, und schliesst die Beurtheilung des Zorns als einer Todsünde in sich, Mths. 5, 43. 22; Zorn und Hass haben aber in der seelischen Organisation des Menschen tiefe Wurzeln. Hebt der Vorwurf: sie fressen unter langem Gebet die Häuser der Wittwen, eine Verirrung des sittlichen und religiösen Lebens hervor, an welcher der Rabbinismus direkt ursächlich betheiligt ist, so haben dagegen die Bilder vom Manne, dessen Feld wohl getragen hat, oder vom andern, der herrlich und in Freuden lebte, nichts speciell Jüdisches an sich, und die Weisung, den Schatz im Himmel zu sammeln und sich der Frage: was werden wir essen? zu entschlagen, setzt sich in offenen Kampf mit Begehrungen, welche im Menschen mit der Kraft von Naturtrieben auftreten. Der Bussruf erhält dadurch eine universelle Bedeutung, und der Eintritt in's Reich nimmt für jeden Menschen den Charakter einer durchgreifenden innern Wendung an.

Eine Busse, die als Umkehr von der Härte zur Güte und vom Geld zu Gott gedacht ist, greift unmittelbar in's menschliche Handeln ein. Es entspricht dem Ernste, mit dem die Theilnahme am Reich an die Umkehr gebunden wird, dass Jesus That und Werk sehr nachdrücklich als die unerlässliche Heilsbedingung geltend macht. Auf die Frage: was muss ich thun, um das ewige Leben zu erben? giebt es keine andre Antwort als die: halte die Gebote, Mths. 19, 16 ff., und zwar jene einfachen Weisungen, von denen das fromme Israel ur-

theilt: ich bewahrte diess von Jugend an. Die Regel, in welche die ganze Schrift zusammengefasst wird, besagt, was den Leuten *gethan* werden muss, Mths. 7, 12, und es ist nur eine konkrete Veranschaulichung derselben, wenn dem Schriftgelehrten der Samariter vorgehalten wird mit der Weisung: thue das! Luk. 10, 37. Die welche den Willen Gottes thun, sind ihm verbunden, Mths. 12, 50, und aus der Jüngerschaft werden die weggewiesen, mögen sie auch weissagen und Wunder thun in Jesu Namen, welche die Gesetzlosigkeit wirken, Mths. 7, 23.

Allein die Wiederholung und Weiterbildung der Taufpredigt ergiebt für Jesu Lehrthätigkeit erst den Ausgangspunkt; sie überschreitet dieselbe dadurch, dass sie die Ankündigung des kommenden Reichs in die Bezeugung seiner Gegenwart und die Verheissung des künftigen in den Hinweis auf den erschienenen Christus überführt; damit tritt nun auch der Glaube als ein Hauptbegriff in Jesu Lehrwort ein [1]).

Die sprachliche Gestalt der Wortgruppe bleibt in den Gnomen Jesu in den Grenzen, welche das aramäische הֵימִין ihr zog. Πιστός steht vom treuen Knechte und Verwalter zusammen mit ἀγαθός oder mit φρόνιμος, Mths. 25, 21. 23; 24, 45. Die Antithese zu πιστός ist ἄδικος, Luk. 16, 10. Wird der Begriff der Treue verbal gewandt, so wird gesagt: πιστὸς εἶναι ἐπί τι Mths. 25, 21. 23 oder πιστός εἶναι oder γίνεσθαι ἐν τινί Luk. 16, 10. 11. 19, 17, wozu ἡ ἐν ὀλίγοις πίστις Philo 1, 344, 24 zu vergleichen ist [2]). Πιστωθῆναι fehlt. Πίστις nennt einmal Mths. 23, 23 die den Menschen erwiesne Treue, sonst giebt es überall den Begriff von πιστεύειν in substantivischer Form. Die Verbindungen mit Verba, welche das Wort eingeht, sind einfach: πίστιν ἔχειν Mrk. 4, 40. 9, 42. 11, 22. Mths. 17, 20. 21, 21. Luk.

---

1) Ueber die Schwankungen der Parallelen vgl. Erl. 5.

2) Zu πιστικός Mrk. 14, 3, Joh. 12, 3, das auch hieher gehören wird, habe ich nichts neues beizubringen vgl. Wichelhaus Leidensgesch. 74 ff.

17, 6 πίστιν εὑρίσκειν Mths. 8, 10. Luk. 7, 9. 18, 8 προςθεῖναι πίστιν Luk. 17, 5 ἐξέλιπεν ἡ πίστις Luk. 22, 32, wozu Jerem. 7, 28 Sept. zu vergleichen ist. Dazu erscheint in fester Prägung die Formel: ἡ πίστις σου σέσωκέν σε Mrk. 5, 34. Mths. 9, 22. Luk. 8, 48. Mrk. 10, 52. Luk. 18, 42. 7, 50. 17, 19. An adjektivischen Bestimmungen treten zu πίστις nur die Bezeichnungen der Quantität: man hat Glauben wie ein Senfkörnlein, Mths. 17, 20. Luk. 17, 6, oder der Glaube ist gross, Mths. 15, 28, so gross wie sonst nirgends, Mths. 8, 10 Luk. 7, 9. Für griechische Rede ungewöhnlich aber als Wiedergabe semitischer Wortkomposition nahe liegend wird einmal gesagt: πίστις θεοῦ Mrk. 11, 22; das auf Gott gerichtete Vertrauen gehört ihm zu, es ist sein [1]).

Πιστεύειν steht, wie diess semitisch und griechisch gleichmässig üblich ist, oft ohne alle Ergänzung als in sich geschlossener Begriff: sich vertrauend oder glaubend verhalten, Mrk. 9, 24. 5, 36. 15, 32. Mths. 24, 23. 26. Luk. 8, 13. 22, 67, oder es erhält in der gewöhnlichen Weise den Dativ: dem Täufer glauben Mths. 21, 26 ff. u. prll. vgl. Luk. 1, 20, oder den Objektssatz, der den Inhalt des Vertrauens bestimmt, Mths. 9, 28. Mrks. 11, 23. Mit Dativ und Akkusativ: einem etwas anvertraun, steht es einmal bei Lukas 16, 11. Der nur transitive Gebrauch fehlt ganz, ebenso das Passivum. Eigenthümlich ist dagegen die Beziehung des πιστεύειν auf den, dem das Vertrauen gilt, durch Präpositionen, eine Nachwirkung der semitischen Konstruktion des Worts und zugleich Folge der eignen innern Fülle des Begriffs, der nach einem scharfen anschaulichen Ausdruck strebt für das Verhältniss, in das der Glaube zu seinem Gegenstande tritt. Verwandt worden hiezu sind εἰς, ἐπί und ἐν [2]). Πιστεύειν εἰς αὐτόν steht einmal, Mths. 18, 6;

1) Ueber den Genitiv bei πίστις siehe Erl. 6.

2) Ueber ἐν εἰς ἐπί bei πιστεύειν siehe Erl. 7.

es fasst den Glauben in seiner Bewegung zu seinem Objekte hin, als Zuwendung zu ihm. Auch ἐπί führt Mths. 27, 42 das Glaubensobjekt selbst ein, allerdings bei stark schwankendem Texte (αὐτῷ, ἐπ'αὐτῷ, ἐπ'αὐτόν); der durch ἐπί mit dem Dativ genannte wird als die Zuversicht tragend gedacht, sie gründet sich auf ihn als auf ihren Stützpunkt. Nicht ganz in dieser Weise wird ἐπί in Luk. 24, 25 gebraucht sein: unverständig und am Herzen langsam zu glauben »auf allem", was die Propheten geredet haben. Hier dürfte das mit ἐπί angeschlossne Glied nicht sowohl das Objekt als das Motiv des Glaubens nennen. Als der eigentliche, letzte Zielpunkt des Glaubens ist der Christus, wenn auch nicht genannt, so doch gedacht, und zu einer festen, in Jesus den Christus erfassenden Zuversicht hätte sich ihnen, wenn sie aufgemerkt hätten, als kräftiger Grund das dargeboten, was die Propheten geredet haben, zumal wenn ihre Rede in ihrer Gesammtheit erfasst wird, zu der auch die Leidensweissagung gehört. Diesem ἐπί dürfte ἐν in Mrks. 1, 15 sehr nahe stehn: thut Busse und glaubt »im" Evangelium. Wenn auch Targ. Jes. 53, 1 מַן הֵימִין בִּבְסוֹרְתָנָא דָא eine Parallele zum Ausdruck des Markus giebt, so läge doch, wenn der Gedanke bei Markus nur der wäre, dass das Evangelium geglaubt werden soll, ein Aramaismus vor, der im neuen Testament sonst kein Analogon hat; vielmehr wird mit diesem ἐν das Evangelium in ein ursächlich wirksames Verhältniss zum Glauben gestellt sein, analog wie Johannes sagt: ἐν τούτῳ πιστεύομεν ὅτι, Joh. 16, 30. vgl. ἐν Mrk. 9, 38. 29. 3, 22. Weiss ad. l. Das Evangelium erzeugt und trägt Glauben, aus ihm erwächst er und an ihm haftet er. Der erste Satz jener zusammenfassenden Wiedergabe der Predigt Jesu giebt an, was das Evangelium ist: die Zeit ist erfüllt und das Reich nahe, diese Botschaft ist das Evangelium, und Markus stellt sie im Unterschied von der Form des Täuferspruchs bei Matthäus voran, denn in ihr besteht ihm die Hauptsache in

Jesu Wort. Nun verkündigt aber Jesus nicht nur Gottes That und Gabe, sondern er fordert auch ein menschliches Handeln und zwar in doppelter Richtung: der Mensch soll umkehren und glauben. Diese Forderung steht aber mit der Reichsnähe im engsten innern Zusammenhang, die Reichsbotschaft bietet sich selbst dem Glauben dar als das, was ihn weckt und trägt, worauf er sich seinerseits zu stützen und was er zu erfassen hat. Vielleicht dehnt sich diese Schlussbestimmung im Gedanken des Evangelisten auch auf den Bussruf aus, denn auch die Umkehr soll in Folge der Reichsnähe geschehn und hat darum in der Reichsbotschaft ihr Motiv. Immerhin ist der Zusammenhang derselben mit dem Glauben der unmittelbarere, und das Evangelium wird darum vor allem aus als Grund des Glaubens gedacht sein.

Die negativen Bildungen: *ἄπιστος* Mrk. 9, 19. Mths. 17, 17. Luk. 9, 41. vgl. 12, 46 und *ἀπιστία* Mrk. 9, 24. (Mths. 17, 20?) vgl. Mrk. 6, 6 Mths. 13, 58 nennen den vollendeten Gegensatz zu *πιστεύειν*, wobei *ἄπιστος* stark in den Gedanken der treubrüchigen Verlogenheit hinübergreift, es hat seine alte Parallele »verdreht" neben sich; *γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη* lehnt sich an Deut. 32, 20 an. Aber auch die zwischen den beiden Endpunkten in der Mitte liegenden Zustände der Spaltung erhalten ihren sprachlichen Ausdruck und zwar in neuer Weise, durch *διακριθῆναι* [1]), geschieden, zerspalten sein, gleichsam in zwei Partheien, in zwei Theile innerlich zerfallen sein, Mths. 21, 21. Mrk. 11, 23; verwandt ist das dem Matthäus eigenthümliche *διστάζειν* 14, 31 vgl. 28, 17. Zu vergleichen ist das aramäische פְּלִיג und Philo's *ἐνδοιάζειν* und *ἐπαμφοτερίζειν*. Mehr nach der positiven Seite hin benennt den Gegensatz zum Glauben *ὀλιγόπιστος*: an Glauben klein, die direkte Uebertragung eines aramäischen Wortgefüges; es be-

1) Vgl. Erl. 8.

zeichnet den, dessen Glauben rasch ein Ende nimmt, so wie sich schwierigere Anforderungen an sein Vertrauen stellen, den der die Zuversicht nicht bewahren kann auch in ernster Situation; er ist kurz am Glauben, sofern derselbe rasch wieder in sein Gegentheil umschlägt [1]).

Ein Synonym steht neben *πιστεύειν* nicht; *ἐλπίζειν* und *ἐλπίς* fehlen den Synoptikern ganz [2]), *ὑπομένειν* steht einmal, dort allerdings mit grosser Prägnanz, Mths. 10, 22. 24, 13. Mrks. 13, 13, *πεποιθέναι* fehlt, auch *ἀλήθεια* deutet sich nur an, *τὸ ἀληθινόν*. Luk. 16, 11. Von Gott wird *πίστις* und *πιστός* nirgends ausgesagt, ohne dass auch hier ein Synonym dafür einträte; es wird synoptisch weder von Gottes אֱמֶת noch von Gottes חֶסֶד gesprochen.

Noch ein Wort aus dem Kreise derjenigen, aus denen der Glaubensbegriff hervorgeht, tritt in Jesu Rede sehr eigenartig hervor, so sehr, dass die Evangelisten darauf verzichteten, es in griechische Rede zu fassen: *ἀμήν*. Es ist nicht sowohl die wider die Gedanken der Hörer streitende Paradoxie der Aussage, welche dieser Verstärkung derselben ruft. So bilden z. B. der Schluss in der Debatte über den Sabbath, des Menschen Sohn ist des Sabbaths Herr, Mths. 12, 8, mit seiner Verweisung an Jesu Souveränität, die ihrerseits bestimmt, was Sabbath und Sabbathsfeier ist, oder das letzte Wort in der Erörterung über

1) *ἀπιστεῖν* hat nur der Schluss des Markus 16, 11. 16 und Lukas in der Ostergeschichte, letzterer mit griechischer Färbung: *ἀπιστεῖν τινί* 24, 11 *ἀπιστεῖν ἀπὸ τῆς χαρᾶς καὶ θαυμάζειν* 24, 41. *ὀλιγόπιστος* 4 Mal bei Mths. 6, 30. 8, 26. 14, 31. 16, 8 und einmal bei Luk. 12, 28, dazu *ὀλιγοπιστία* Mths 17, 20 ℵ B. Mrks hat das Wort nicht. Die Uebertragung von analogen semitischen Kompositionen durch zusammengesetzte Worte ist im jüdischen Griechisch häufig: *μακροημέρευσις* Sir. 1, 12. 20, *μακρόθυμος*, *ὀλιγόβιος* Sept. Hiob. 14, 1, *σκληροκαρδία*, *σκληροτράχηλος*, *ὀλιγόψυχος* u. s. f.

2) Luk. 6, 34. 35 *ἐλπίζειν* und *ἀπελπίζειν* vom Verkehr zwischen den Menschen; die Stelle trägt die Sprachfarbe des Lukas. Auch *ὑπομονή* gehört nur Lukas an 21, 19, ebenso *πεισθῆναι* 16, 31.

seinen Umgang mit den Zöllnern, ich bin nicht gekommen Gerechte zu rufen, Mths. 9, 13, stechende Paradoxa; sie werden aber in aller Ruhe und Gelassenheit hingestellt, so sehr sie mit den Voraussetzungen und Ansprüchen der Hörer in absolutem Widerstreit stehn. Amen steht vielmehr bei der Verheissung, bei Lob und Tadel, da wo das Wort zum richterlichen Urtheil wird, das ewige Güter nimmt oder giebt, also da, wo in das Wort der Wille des Redenden eintritt, eine Entscheidung gebend, der nun bleibende Gültigkeit zusteht. Es liegt in diesen Worten allerdings ein Paradoxon, weil ihre Bedeutung, da sie Ausdruck seines Willens sind, unmittelbar von seiner Persönlichkeit abhängt, er aber als Mensch wie sie vor den Hörern steht, während sein Wille und Wort als Gesetz und Macht auftritt, das Reich öffnend oder verschliessend, darum werden sie ausdrücklich durch Amen als ein festes und gültiges hingestellt trotz allem gegentheiligen Schein. Es tritt in diesem Amen Jesu der Grundbegriff der Wurzel wieder auf, welcher an der Aussage nicht nur oder zunächst die intellektuelle Richtigkeit derselben heraushebt, sondern den festen Willen, der sie trägt und durch die That realisirt. Darin lag die Unübersetzbarkeit des Worts für die griechische Evangelienschreibung; denn ἀληθῶς, mit dem es Lukas hie und da ersetzt, ist, wie Luthers »wahrlich", zu eng in die intellektuelle Sphäre eingeschränkt [1]).

---

1) Verheissung Mths. 10, 42. 17, 20. 18, 13. 24, 47 u. s. f. Lob und Tadel, überhaupt der richterliche Spruch 5, 26. 6, 2. 10, 15. 18, 3 u. prll. 25, 12. 40. auch 8, 10. 11, 11. 13, 17. Mrk. 12, 43. Auch in Mths. 5, 18, das für die Hörer wenigstens in der Theorie kein Paradoxon bildete, wird ein starkes Willensmoment in dem Amen zum Ausdruck kommen, sofern Jesus aller Auflösung des Gesetzes gegenüber die Unverbrüchlichkeit desselben wesentlich auch als Norm seines eignen Handelns und Richtens hinstellt, ebenso Mrk. 8 12, sofern der Zeichenforderung sein sie abweisender Wille fest und unerschütterlich entgegensteht. ἀληθῶς für ἀμήν Luk. 9, 27. 12, 44. 21, 3 vgl. ἐπ᾽ ἀληθείας Luk. 4, 25. Bei Johannes ist der Gebrauch des verdoppelten Amens ganz analog; nur an wenigen Stellen geht es über zur Bekräftigung eines gegebenen Thatbestands, in den sich die Gedanken der Hörer nicht finden wollen: 8. 58. 12, 24. 10, 7. 16, 20. Mit Mths. 5, 18 vgl. Joh. 5, 19.

Ueber Wesen und Wirkung des Glaubens geben die Synoptiker eine zwar der Form nach paradoxe, inhaltlich aber sehr reiche Definition:

Mrk. 11, 20—24. vgl. Mths. 21, 20 f.

Der Glaubende gebietet den Bergen mit Erfolg. Die ältere Auslegung half sich gegen dieses Wort Jesu, wie unvollkommenes Wissen sich stets vorerst zu helfen pflegt: sie machte aus solchem Glauben eine besondere Glaubensspecies, fides mirifica. Wo ist aber in den Synoptikern von anderm Glauben die Rede? Auch bezieht sich die Stelle keineswegs nur auf Wunderthätigkeit. Sie hebt in ihrer kühnen Paradoxie scharf heraus, dass der Glaube in seinem Erfolge nicht an menschliches Können und Vermögen gebunden ist. In ihm kann der Mensch auch das, was ihm unmöglich ist. Aber das ist nicht in ihr enthalten, dass die vom Glauben ausgehende Wirkung in ihrem Verhältniss zum übrigen Naturlauf nothwendig und stets die Form des Wunders habe, und als schöpferischer Akt Gottes von jenem sich sondere. Das Wunder ist nicht ausgeschlossen, geht doch das Wort von einem solchen aus, ist aber nicht allein ins Auge gefasst, vielmehr lässt das Wort die Weise, wie Gott dem Glauben seinen Erfolg verschafft, völlig unbestimmt; das fällt Gott anheim. Jesus will dasjenige Verhältniss beleuchten, in welchem das menschliche Können zu der vom Glauben ausgehenden Wirkung steht. Diese fehlt dem Glauben auch dann nicht, wenn sie der eignen Kraft des Glaubenden so absolut entzogen ist, wie die Bewegung des Bergs.

Wer den Bergen gebieten kann, ist zum Herrn der Welt eingesetzt. Der Glaube ist damit als Befähigung und Ausrüstung zu einer Wirksamkeit bezeichnet, von der jede Grenze und Schranke weggenommen ist, die in königlicher Freiheit und Macht vor Natur und Menschheit steht, allem Widerstand über-

legen, jedem Mangel gegenüber reich. Dieser Effekt ist nicht aus der eignen inneren Kraft des Glaubens abgeleitet, vielmehr soll gerade die hochgespannte Kühnheit des Ausdrucks dazu dienen, um klar zu stellen, dass der Glaube alles, was er hat und wirkt, empfängt. Die Kraft, welche Berge versetzt, ist ausschliesslich Gottes Eigenthum. Der Mensch bewegt den Berg nicht selbst, er redet ihn an, doch das ist für sich allein nicht Kraft und Macht. Wirkung hat dieses Befehlswort darum, weil dasselbe zugleich ein Bittwort ist, an Gott gewandt; in dem unmittelbar folgenden Spruch über das Gebet löst sich das Räthsel, welches die Verheissung in ihrer ersten Gestalt enthält. Der Glaube ist darum Quellpunkt einer Wirksamkeit nach aussen hin, weil er zuerst im Verhältniss zu Gott eine Thätigkeit erzeugt und gestaltend durchdringt, nämlich das Bitten, und diess in einer Weise, dass es vor Gott Werth hat und Erhörung findet. Darum ist die Wirkung des Glaubens ohne Schranke und Grenze, den Bergen gebietend, weil die Bitte Gott gegenüber in keine Bedingung und Einschränkung gefasst ist, sondern alles von ihm erbitten darf und alles von ihm erhält. Durch Glauben tritt also der Mensch in dasjenige Verhältniss zu Gott, in dem er alle Güter und Gaben Gottes erbitten kann und empfängt, so dass die ganze königliche Kraft Gottes für ihn wirksam wird.

Jesus giebt der Gebetserhörung sehr präcis keine andern Bedingungen als nur Glauben. Von allen sonstigen Charakteren der Person wird ausdrücklich abstrahirt: wer immer glaubend bittet, ὃς ἂν εἴπῃ, der empfängt, ihre sonstige Beschaffenheit bildet kein Hinderniss, das ihr die Gewährung der Bitte entzöge, ebenso wenig als der Inhalt der Bitte, und greife sie noch so hoch, dieselbe unmöglich macht, πάντα ὅσα αἰτεῖσθε, Mrk. 11, 24. Vom Bittenden wird nur das eine gefordert, dass er »unzertheilt sei in seinem Innern". Dabei bedarf es keiner künstlichen Mittelglieder, um zwischen dem

erstaunten Ausruf des Petrus und dem Worte Jesu über die Macht des Glaubens Zusammenhang herzustellen etwa in der Weise: Jesu eigner Glaube sei die wirkende Kraft in jenem Zeichen gewesen, so solle auch der Jünger Glauben haben. Vielmehr manifestirt jener Ausruf höchst charakteristisch, weil naiv unreflektirt, das Gegentheil des Glaubens, das was Jesus »Zertrennung" nennt. Der Jünger will nicht Jesu Wundermacht in Frage stellen und ist doch erstaunt über den Erfolg, den sein Wort erlangte, er setzte somit voraus, der Baum werde bleiben, wie er war. Eben diess ist die Spaltung, sie ist nicht Glaubensverweigerung, aber auch nicht Alleinherrschaft des Glaubens, so dass er die gesammte innere Haltung der Person beherrschte, sondern sie ist ein Nebeneinanderwirken entgegengesetzter Eindrücke, ein Zusammenbestehn sich aufhebender Erwartungen. Von der Macht Jesu geht die eine Reihe von Eindrücken aus, welche in der Erwartung endigt, dass sein Wort mit unbegrenzter Kraft sich realisire, an der sichtbaren Realität der Dinge und der Ohnmacht des Menschen gegenüber der festen Geschlossenheit des Naturlaufs haftet die andre Reihe und sie wird in der Erwartung wirksam, Jesu Wort bleibe ohne Resultat. Der Konflikt beider zertheilt den Menschen »in seinem Herzen", er spaltet Denken und Wollen der Person. Analoge innere Zertheilung wie in diesem Ausruf nimmt Jesus auch im Gebete der Jünger wahr. Gänzlicher Mangel an Vertrauen würde nicht bitten, die Bitte ist das Ergebniss zu Gott sich wendender Zuversicht, aber neben derselben steht der Gedanke, das Erbetene sei doch nicht erreichbar, so dass der Bittende sein Vertrauen selbst negirt, und dadurch sein Bitten unfruchtbar macht. Jene königliche Machtstellung der Welt gegenüber hat also ihre Bedingung in einem *königlichen Bewusstsein*, das sich solche Macht und Freiheit gegeben weiss, und diess mit einer Gewissheit, die das ganze Denken und Streben der Persönlichkeit ohne Einschränkung in eine einige ungetheilte

Zuversicht zusammenfasst, die keine entgegenstehende Befürchtung neben sich übrig lässt. Diese Zuversicht der Welt gegenüber setzt aber eine ebenso unbedingte Zuversicht zu Gott voraus, die ihn als den Gebenden erfasst, von dem alles, auch das Grösste, mit furchtloser Sicherheit erwartet werden darf. Und zwar belässt Jesus diese Zuversicht nicht in abstrakter Allgemeinheit, sie soll zum voll bestimmten Akte werden, der die einzelnen konkreten Momente des Lebens erfüllt und angesichts der bestimmten Bedürfnisse, aus denen die Bitte entsteht, bethätigt wird. Der Bittende soll Gott zutrauen, dass er ihm diess sein Bedürfniss deckt, ja gedeckt hat, wie der Markustext die Völligkeit und Sicherheit der Zuversicht prägnant zum Ausdruck bringt.

Stellen wie Mths. 7, 7 ff. zeigen, worin die Kraft des Glaubens objectiv beruht. Die Zuversicht wendet sich an den gütigen Gott, an den Vater, und die schrankenlose Unbedingtheit seiner Güte giebt dem Glauben seine alles erlangende Kraft. Der Böse giebt nicht, der Gütige giebt und Gott ist der eine Gute, der darum dem zu ihm gewandten Vertrauen stets entspricht. Damit deckt sich zugleich auf, warum der Glaube die unerlässliche Bedingung der Gabe ist, selbst aber keine Bedingung und Begrenzung erträgt. Gott ist in Wahrheit der Gütige und er ist es absolut, als solcher will und soll er vom Menschen erkannt sein, er wird aber nicht in seiner Güte bejaht, sowie die Zuversicht eine beschränkte und gebrochne ist. Solche Negation der göttlichen Güte ist ein verwerflicher, sündiger Akt, er tastet Gott an in seiner Herrlichkeit, er denkt ihn hinein ins eigne böse Wesen. Darum wendet sich Jesus von dem ungläubigen Geschlecht, das zugleich das verdrehte ist, zürnend ab, nur seine Geduld — *ἀνοχή* — erhält das Band der Gemeinschaft mit demselben fort, Mths. 17, 17. Auch im Jüngerkreise wird der Glaubensmangel ernst gerügt, der Glaube dagegen belobt, Mths. 8, 10. 15, 28. Jesus charakterisirt ihn

damit als ethisch werthvoll, und dieser Werth besteht darin, dass er die Gott eignende Güte anerkennt, wesshalb er auch die Bewährung seiner Wahrheit dadurch empfängt, dass ihm die gebende That Gottes entspricht.

Gottes Geben hat in Jesu Wort umfassenden Inhalt. Es reicht Brod und Gewand dar, darum hat der Glaube auch in dieser Sphäre des Lebens seine Stelle. Es bethätigt sich der Sünde gegenüber, denn Gottes Verhalten gegen sie ist unter die Regel gestellt: ich erliess dir die ganze Schuld, weil du mich batest, Mths. 18, 32. Luk. 15. 18, 9 ff. Aber auch das Reich mit seinen positiven Gütern ist göttliche Gabe und darum Gegenstand des menschlichen Bittens. Dieser Umfang des göttlichen Gebens bestimmt unmittelbar auch Inhalt und Umfang des Glaubens, aus dem die empfangende Bitte erwächst. Der Glaube ist damit, dass ihm die Gabe Gottes bedingungslos zugesagt ist, ins Centrum des Jüngerlebens hineingestellt, er ist Lösung von Schuld und Strafverhaftung, dann wenn und darum weil er bittet, Empfang und Besitz der Lebensgabe, wie sie das Reich bringt, die Kraft zu jener Thätigkeit, die nicht nur selbst das Reich besitzt, sondern es auch andern vermittelt, die Schlüssel des Himmelreichs handhabt und jenes Richteramt auf Erden führt, das im Himmel gültig ist, Mths. 16, 18 ff., diess alles darum, weil Jesus nichts von dem, was Gott giebt und wirkt, dem Glaubenden versagt. In dieser Stellung Jesu, die dem glaubenden Bitten um seiner selbst willen und nur ihm das göttliche Geben und zwar unbegrenzt, auch das höchste Gut, zusagt, trat das sola fide in die Welt.

Das Wort Jesu über die Berge versetzende Kraft des Glaubens findet sich bei Matthäus nochmals im Gespräch Jesu mit den Jüngern nach deren vergeblichem Versuche, den Mondsüchtigen zu heilen, und dort mit einem neuen bezeichnenden Moment: wenn ihr Glauben wie ein Senfkörnlein habt, so werdet ihr diesem Berge sagen: geh weg von hier dorthin!

und nichts wird euch unmöglich sein, Mths. 17, 20 [1]). Jesus unterschied den Glauben nur in Hinsicht auf Stärke und Intensität. Gottes gebende Güte ist in allen Erweisungen des Glaubens das eine selbige Objekt, auf das er gerichtet ist; er ist darum, so mannigfach die Gaben Gottes und darum auch der Inhalt der Zuversicht sind, seinem Wesen nach ein einiger. Seiner Stärke nach kann er jedoch sehr verschieden sein, da er ein Willensmoment in sich hat; darum kömmt er hier stark, dort schwach, gross oder klein zu Stande, hier mit einer Intensität, an der alle gegentheiligen Eindrücke und Regungen machtlos hinfallen, dort nur in geringer Festigkeit, so dass er rasch andern Regungen weicht. Wo er aber auch nur in seinem kleinsten Masse ist — und Glaube »wie ein Senfkörnlein" nennt das denkbar kleinste Glaubensmass — erbittet er von Gott alles, auch das Höchste. Das Paradoxe der Stelle liegt darin, dass die unbegrenzte Wirkung schon dem ersten, schwächsten Anfang des Glaubens einverleibt wird. Sei das Vertrauen zu Gott auch noch so klein, so wie nur Vertrauen zu Gott wirklich vorhanden ist, also Gottes Güte erfasst wird, wird sie als eine schrankenlose erfahren, aber auch als solche bejaht, als eine Güte, die reine ganze Güte ist, die man um alles bitten darf, weil sie alles giebt. Wird der Güte Gottes Ende und Grenze gesetzt, so ist der Glaube nicht nur klein, sondern gar nicht da, der Mensch verhält sich Gott gegenüber damit ungläubig. Die unbedingte Zuversicht wächst dem Glauben nicht erst auf einer besondern vorgeschrittenen Stufe zu,

---

1) Die Tradition, aus der die Synopsis schöpft, erhielt die Gnomen Jesu in lehrhaftem Intresse zur Unterweisung der Gemeinde lebendig, darum lösten sich dieselben vielfach von ihrer historischen Umgebung ab, und wurden mit verwandten Momenten neu kombinirt. Daraus folgt jedoch nicht, dass nicht auch solche sekundäre Kombinationen auf sehr richtigen, zutreffenden Erinnerungen beruhen und das Urtheil und Verhalten Jesu in den fraglichen Situationen scharf zur Darstellung bringen können. Wo für die Gnomen über den Glauben der historische Anlass sich finde, ob Mths. 17 oder Mrk. 11, darüber dürften alle Vermuthungen ziemlich werthlos sein.

sie bildet nicht nur einen höhern Stärkegrad desselben, sondern sein Wesen, das von seinem ersten Anfang an in ihm vorhanden ist. Der Glaube besteht als unbedingte Zuversicht oder er besteht nicht. So bringt dieses Wort denselben Gedanken scharf zum Ausdruck, welcher in der Parallelstelle in der Antithese zwischen Glauben und Zerspaltung enthalten ist. Jede Beschränkung der Zuversicht, welche die Güte Gottes zwar bejaht, aber doch wieder irgend wie und wo in Frage stellt, und an diesen oder jenen Umständen umschlagen lässt in ihr Gegentheil, ist nicht Glaube sondern innerer Streit. Glauben heisst unzerspalten sein, darum erschrickt auch der kleinste Glaube nicht davor, dem Berge zuzurufen: gehe weg!

Auch diese Stelle bringt sehr bezeichnend zum Ausdruck, dass die Wirkung des Glaubens nicht in ihm selbst ihre produktive Ursache hat, auch nicht etwa unter dem Gesichtspunkt des Verdiensts, wie er der Synagoge so geläufig war. Dann würden wir eine Proportion erhalten zwischen der Stärke des Glaubens und der Grösse seines Erfolgs, so dass die Gabe, welche der Mensch empfängt, um so grösser würde, je grösser sein Glaube wäre. Jesus hat seine Verheissung sehr präcis dahin formulirt, dass der Glaube, wie klein er auch sei, wenn er nur Glaube ist, alles empfängt. Die Stärke des Glaubens soll wachsen, Kleingläubigkeit ist ein Tadelwort; dem unbedingten Inhalt und Werth des Glaubens entspricht auch eine kräftige Entfaltung desselben im Verhalten des Menschen, dem konstanten Geben Gottes eine ununterbrochne Zuversicht. Aber die Gabe Gottes bemisst sich nicht nach der Intensität des Glaubens, sondern wird dem Glauben bedingungslos zu Theil, und sei er auch noch so klein. So erweist sich die göttliche Güte auch dem Glauben gegenüber in ihrer frei gebenden Unbedingtheit, in dem sie am bittenden Vertrauen selbst dessen Schwäche und Kleinheit übersieht und nicht einen bestimmten Stärkegrad desselben als Bedingung der Gabe fordert, sondern

auch im schwachen Vertrauen nur das Vertrauen sieht und lohnt.

Ist der Glaube schon als Senfkörnlein Berge versetzende Kraft, so folgt daraus, dass die Jünger in jenem Momente, da sie ohnmächtig vor dem Kranken standen, keinen Glauben hatten, auch nicht einmal sein kleinstes Mass. Willigkeit und Fähigkeit zum Glauben wird ihnen damit nicht verneint. Doch Jesus fasst den Glauben nicht nur als abstrakte Idee und irreale Willigkeit. Es galt für sie in jenem Moment, angesichts der bestimmten ihnen gestellten Aufgabe Glauben zu bethätigen, und hier hatten sie solchen nicht, sie waren bewegt von der Frage, ob es ihnen wohl möglich sei, diesen Kranken zu heilen, also ohne Vertrauen zu Gott. Das schliesst jedoch keineswegs aus, dass ihnen ihr „Kleinglaube" als Grund ihres Unvermögens bezeichnet wird. Allerdings gesteht Jesus mit dem folgenden Worte den Jüngern gar keinen Glauben zu; allein gerade der »an Glauben geringe" ist derjenige, der sofort bei irgend welcher Schwierigkeit den Glauben verliert und nicht mehr zu bewahren vermag. Darin, dass immer wieder in den konkreten Situationen des Lebens das glaubende Verhalten ausbleibt, beweist der Mensch »Kleingläubigkeit" und desshalb bedarf er eines grossen Glaubens, damit er auch da, wo das Glauben schwierig wird, Glauben übt.

Dasselbe Wort Jesu erscheint bei Lukas noch an dritter Stelle und dort wieder in einer eigenartigen Beleuchtung: Luk. 17, 5.

Auch diese Form der Gnome nennt mit kühnem Bilde als Wirkung des Glaubens etwas schlechthin Unmögliches: statt der Erde soll das Meer dem Baume zum tragenden und nährenden Boden werden, in den er eingepflanzt ist, und auch hier wird diese machtvolle Wirkung, die über alle Begrenzung hinausgehoben ist, schon dem kleinsten Masse des Glaubens zugeeignet. Der neue Gesichtspunkt liegt darin, dass hier nicht eine offenbare Aeusserung des Glaubensmangels den Anlass

zu diesem Worte giebt, sondern die Bitte der Jünger, die Jesus um Glaubensstärkung angeht. Auch sie ist damit als das Gegentheil des glaubenden Verhaltens charakterisirt, und zwar nicht nur darum, weil sie aus dem Bewusstsein hervorgeht, nicht genügenden Glauben zu besitzen, sondern in der Bitte selbst liegt ein Moment, das zum glaubenden Verhalten in Gegensatz steht und es zerstört. Die Bitte setzt voraus, dass der Glaube ein gewisses Mass erlangt haben müsse, um werthvoll und wirksam zu sein. Es liegt in ihr die Reflexion auf die Grösse des Glaubens, und die Befürchtung, derselbe sei nicht gross genug. Darum antwortet Jesus mit einem Worte, das den Glauben in seinem geringsten Bestand als unbedingte Zuversicht beschreibt und mit der grössten Wirkung begabt. Solche Reflexion und Furcht entfernt aus dem Glauben, was ihn zum Glauben macht, die Unbegrenztheit des Vertrauens, diess darum, weil so die Wirksamkeit des Glaubens aus Gott, wo sie der Glaube sucht, heraus verlegt wird in den Menschen und in sein Glauben hinein. Sie behandeln ihn damit als eine Leistung, die bis auf einen gewissen Grad gesteigert sein muss, damit sie ihren Effekt erziele, die Gott mit um so grösserer Zuversicht vorgewiesen werden kann, je grösser sie ist. Indem nun Jesus antwortet: der Glaube sei nicht vorhanden, er erwarte denn alles von Gott, und empfange auch alles, so wie er da ist, sei er noch so klein, lenkt er den Gedanken und die Erwartung des Glaubenden ausschliesslich auf Gott hin und schneidet jede Reflexion auf sich selbst ab; auch nicht auf Mass und Stärke seines Glaubens hat sie der Glaubende hinzulenken, er hat nicht zu fragen, ob auch wohl sein Glaube gross genug sei, und sich auch nicht dessen zu getrösten, dass sein Glaube so gross sei. Er fällt damit heraus aus der Glaubensstellung, da er dadurch sich selbst und sein eignes Glauben als Ursache der erhofften Güter betrachtet. Gott gilt's in's Auge zu fassen, ihn allein in seiner väterlichen Hülfswilligkeit,

darin besteht der Glaubensakt, und er wird von Gott gehört und mit der höchsten Gabe gekrönt, sei er wie er sei. Mit dieser Antwort war ihre Bitte abgewiesen und doch im vollsten Masse erfüllt. Abgewiesen wird sie um der Illusion willen, die in ihr liegt, als besässen sie doch immerhin einigen Glauben; erfüllt ist sie, da ja Jesu Antwort das Glaubenshinderniss in ihnen beseitigt und die Furcht zerstört, die ihr Glauben hemmt, dadurch dass er sie abzieht von der Reflexion auf das subjektive Mass ihres Glaubens und sie auf dessen objektive Kraft und Wirkung fixirt. Gerade in ihrer Doppelseitigkeit hat die Antwort, mögen auch Erinnerungen an andre Aeusserungen Jesu in die Form des Spruchs einfliessen, die Garantie ihrer vollen geschichtlichen Richtigkeit: eine Bitte, die den Jüngern so berechtigt scheinen musste, mit solch scharfem Schnitte von der in ihr liegenden Selbsttäuschung zu reinigen und doch durch die scheinbare Abweisung hindurch zu gewähren, das ist Jesu Art. Lukas schliesst das Wort von dem Knechte an, der aus seiner Arbeit keinen Anspruch auf sonderlichen Dank abzuleiten hat; auch Lukas hat somit Jesu Antwort auf die am Glauben haftende Selbstbeschauung bezogen. Im angeschlossnen Wort wird die Reflexion auf Grösse und Werth des gethanen Werks verwehrt, welche aus ihm die Forderung von Lohn und Dank zieht, damit wird die dienende Stellung verlassen; im ersten Wort wird die Reflexion auf Grösse und Werth des Glaubens abgelehnt, damit tritt man aus dem glaubenden Verhalten heraus. Der Begriff: Verdienst wird korrigirt und zwar an beiden Stellen, wo die Synagoge dasselbe suchte, im Glauben und im Werk.

In der natürlichen Sphäre des Lebens stellt Jesus den Glauben der Sorge entgegen, Mths. 6, 30. Luk. 12, 28. Er erinnert an das göttliche Geben, das nicht nur Seele und Leib, sondern auch Nahrung und Kleidung umfasst, an Vögeln und Lilien sich dem Menschen versichtbart, und bis zum vergänglichen

Gras des Feldes herabsteigt. Auf das göttliche Geben hat sich ein Vertrauensakt zu begründen, der von Gott erwartet, dass er die Menschen nähren und kleiden wird. Sofern nun die Sorge als sich ängstende Bekümmerniss gedacht ist, ist mit dem Glauben als ihrem Gegentheil beruhigte Zuversicht verbunden; allein Angst und Kummer erschöpfen den Begriff μέριμνα nicht, vielmehr drückt die Frage: was werden wir essen and trinken? in erster Linie das begehrliche Trachten nach diesen Dingen aus. Es ist also mit dem Glauben Stillung dieser Begierden zusammengedacht; wendet der Mensch die Begehrung nach den natürlichen Gütern auf Gott, sucht er bei Gott die Befriedigung seines Bedürfens, so tritt damit nicht nur die Befürchtung sondern auch die Begehrung in ihr geordnetes, berechtigtes Mass. Der Glaube ist auch hier als ein unzerspaltner Akt gedacht, nicht zugleich vertrauend auf Gott und begehrend auf die Dinge gerichtet, sondern es legt sich die ganze Seele in den Glaubensakt hinein.

Die Weise, wie die an Gott angeschlossne Erwartung zu ihrer Erfüllung gelangt, bleibt auch Mths. 6 völlig offen. Der Anspruch, dass sie sich nothwendig in der Form des Wunders vollziehe, liegt auch hier gänzlich fern. Jesus verweist im Gegentheil auf die Natur, als auf die grosse Versichtbarung der Fürsorge Gottes. Er selbst empfängt Brod und Gewand nicht auf dem Wege des Wunders und denkt auch für den Jüngerkreis, so buchstäbliche Bedeutung der Hinweis auf die Vögel, welche weder säen noch ernten, für sie haben sollte, die natürliche Vermittlung des göttlichen Gebens an sie ausdrücklich mit, Mths. 10, 10. Nicht der Arbeit, sondern der Sorge, nicht dem äussern Verhalten, sondern der innern Richtung des Begehrens und Strebens stellt Jesus den Glauben entgegen, und die auf die äussern Güter gerichtete Arbeit tritt in diesen Gegensatz nur insofern ein, als sie Aeusserung der Sorge ist. Ebensowenig ist andrerseits der Glaube in diese natürlichen

Vermittlungen des göttlichen Wirkens eingegrenzt. Ist das Schiff in Gefahr, fehlt das Brod, so liegt für Jesus in solcher Situation nicht eine Schranke des Glaubens, sondern Mahnung und Antrieb zu ihm, Mths. 8, 26 vgl. 14, 31. 16, 8. Er behandelt Gottes Geben im vollen Sinn als unbegrenzt, so hat auch der Glaube objektiv keine Grenzen. Weil für Jesus nichts so natürlich ist, dass es nicht mehr Wirkung Gottes wäre, und nichts so weit über die natürlichen Bedingungen, Kräfte und Wirkungen hinausreichend, dass es auch dem göttlichen Wirken entzogen wäre, darum soll der Glaube auch das natürliche umfassen, denn auch diess ist Gabe Gottes, und er darf das aller Natur absolut entzogene zu seinem Inhalt machen, denn auch diess liegt noch im Bereich der göttlichen Kraft. So wird das Wunder, weil es die Unbegrenztheit der göttlichen Hülfe veranschaulicht, ausdrücklich als Glaubensmotiv hervorgehoben, Mths. 16, 9 ff., doch ohne dass hierin die Zusage eines neuen Wunders läge, wie denn auch die Erzählung nicht mit einem solchen schliesst. Die Gewissheit, welche der Glaubensakt in sich hat und festhält, besagt, dass die Hülfe für alles Bedürfen in Gott vorhanden ist; die Ausdehnung derselben auch auf die Weise, wie Gott seine Hülfe darreicht, setzt bestimmte göttliche Zusage und Ermächtigung voraus; ohne solche fällt eine derartige Erweiterung der Zuversicht unter den Begriff: Versuchung Gottes, Mths. 4, 7, und damit ist der Glaubensakt in seinem innersten Wesen zerstört.

Daraus, dass Gott die Vögel, ohne dass sie säen und ernten, nährt, folgt nicht, das keiner von ihnen todt zur Erde fällt, sie fallen, doch auch diess nicht ohne Gott, Mths. 10, 29. So unbegrenzt die Hülfsmacht Gottes und ihr entsprechend Bereich und Recht des Glaubens ist, so ist er doch nicht Sicherheit vor jeder Schädigung des Lebens nach seiner Naturseite. Ohne Gott geht den Jüngern kein Haar verloren, Mths. 10, 30, aber diess verunmöglicht nicht, dass ihnen nicht nur der Mantel

und Rock von ungerechter Hand genommen wird, 5, 40, sondern auch der Leib, 10, 28. Der Glaubende erfährt Gott nicht immer und nicht nur als den Gebenden, darum behält neben der Weisung: glaubt ihm, die andre: fürchtet ihn! ihre ungeschwächte Kraft. Darin liegt allerdings eine Erschwerung, aber nicht eine Begrenzung und Schwächung des Glaubens, darum weil das principielle Moment im göttlichen Handeln dennoch Güte und das Endresultat desselben darum die vollkommene Lebensgabe ist. Auch der Lebensverlust wird Grund des Lebens, und das hingenommene Uebel Grund der Tröstung, Mths. 10, 39 u. prll. Mths. 5, 4. Luk. 16, 25. Das ist die Stelle, wo der dem natürlichen Bedürfen gegenüber geforderte Glaube mit der gesammten Glaubensstellung zusammenhängt, wie sie durch die Reichspredigt dem Jünger ermöglicht und angewiesen ist. Nur jene umfassende Zuversicht, die sich aller Hemmung und Schranke in Gott übermächtig weiss, wird auch dem Lebensverlust gegenüber unbeschränkt und ungebrochen bleiben, weil sie ihn als Lebensgewinn erfasst; dazu bedarf es jenes Glaubens, der sich den Bergen gebietend, zum Herrn der Welt erhoben sieht, und damit auch zum Herrn über jedes Uebel und den Tod.

Der Glaubensbegriff bleibt im wesentlichen derselbe, wenn Jesus zu denen, die von ihm selbst Heilung begehren und empfangen, vom Glauben spricht. Das Heilungsbegehren ist, wie immer es ausgedrückt werden mag, eine Bitte, welche die Kraft Gottes anruft, und es hat darum in ungetheiltem Vertrauen zu geschehn. Ein neues tritt in diese Verwendung des Glaubensbegriffs dadurch hinein, dass hier die helfende Macht Gottes von Jesus aus wirksam wird; er steht vor dem Menschen als der Geber und Mittler der erbetnen Hülfe, und der Glaube bezieht sich darum in solchem Falle wesentlich auf ihn, er wird zur Zuversicht, dass der angerufene Jesus den Schaden heilen kann und wird. Jesus hat von den Bittenden sehr

bestimmt auch seiner Person gegenüber eine unbegrenzte Zuversicht gefordert. Auf die Bitte: wenn du irgend kannst, hilf uns, dich unser erbarmend, antwortet er: jenes, wenn du kannst — alles ist dem Glaubenden möglich, Mrk. 9, 22—25. Die der Bitte gegebne Bedingung wird nicht übersehen, sondern ausdrücklich abgelehnt. Das Schwanken des Bittenden erfolgt hier nicht aus einem auf Gott bezognen Zweifel, sondern dieser bezieht sich auf Jesus; nicht Gottes Allmacht, sondern Jesu Vermögen wird in Frage gestellt. Auch zweifelt der Bittende im Blick auf die ergreifende Grösse des Jammers nicht an Jesu Erbarmen, wohl aber an seiner Macht, und auch in Bezug auf sie ist er nicht hoffnungslos. Der Bedingungssatz will schwerlich sagen: wenn du etwas kannst, vielleicht kannst du aber nichts; die Voraussetzung desselben wird vielmehr sein: du kannst ja vieles; du hast andern wunderbar geholfen, und wenn du nun irgend welche Kraft hast, so hilf auch jetzt. Der Bedingungssatz ruft zu dem erbetnen Werk Jesu ganze Kraft auf, aber gerade dieser Appell an das gesammte Können, das Jesus besitzt, hat die Furcht in sich, dasselbe sei begrenzt und reiche nicht hin zur Hebung dieser Noth, zumal nachdem die Jünger die Heilung resultatlos versuchten. Das ist nicht »Glaube"; Jesus fordert für sein Vermögen dieselbe Unbedingtheit der Zuversicht, wie sie in der an Gott gerichteten Bitte enthalten sein muss. Seine Antwort weist die in der Bedingung liegende Frage nach der Möglichkeit des Erbetnen von sich ab; ihm gegenüber hat sie keine Stelle, denn im Blick auf ihn gilt nur das positive: du kannst; wohl aber besteht die Frage nach der Möglichkeit des Erbetnen für den Bittenden; in Bezug auf ihn ist es fraglich, ob er kann, nämlich ob er zu erlangen im Stande ist, was er erbittet. Und auch hier schliesst sich die Frage völlig, so wie er glaubt; denn dem Glaubenden ist alles möglich, weil er alles empfängt. Die neue Bitte des Vaters: ich glaube, hilf meinem Unglauben, ist ein

höher gesteigerter Glaubensakt als die erste; die Grenzen, in welche die erstere Jesu Vermögen fasste, sind beseitigt, nur die ethische, im Bittenden selbst geforderte Bedingung bleibt übrig, und im Blick auf sie wendet er sich an eine Hülfswilligkeit, die auch der Unfähigkeit zum Glauben die Hülfe nicht versagt, ein Glaubensakt, doch noch nicht ein unzerspaltner, denn er ringt mit seinem Gegensatz, wie denn die Bitte gleichzeitig Glaube und Unglaube bekennt. Der Evangelist deutet darum an, dass das Motiv, die Heilung zu vollziehn, für Jesus nicht nur im Bittenden lag, sondern zugleich in andren Momenten der Situation, die eine Weiterführung des Gesprächs verhinderten. Das innere Verhalten zu ihm, wie es sich in der letzten Bitte kund giebt, verunmöglicht Jesus die Heilung nicht, ist aber noch nicht diejenige Stellung, in die er den Bittenden sich gegenüber setzen will. Mit dieser Beziehung der Zuversicht auf Jesus erhalten wir nun nicht einen zweifachen, unterschiednen Glauben, von denen der eine an Gott, der andre an Jesus sich wenden würde. Die Antwort an den Bittenden, der Jesu Helfen begrenzt denkt, spricht sofort vom Glauben überhaupt, und der Gedanke würde durch die Eintragung einer Alternative: wem glauben? dir oder Gott? gründlich zerstört. Gottes ist die Kraft im Wirken Jesu; wer Jesus vertraut, stellt darum seine Zuversicht auf Gott. Gottes Kraft ist aber ihm in unbegrenzter Fülle gegeben, darum ist auch ihm gegenüber das Vertrauen ebenso unbedingt, wie gegenüber Gott. Die an ihn gestellte Bitte ist in vollem Sinne Gebet und alle Anforderungen, die an dieses gestellt sind, übertragen sich auch auf sie.

Die helfenden Thaten Jesu in ihrer göttlichen Signatur, welche sie als Aeusserungen einer schöpferischen Kraft kennzeichnet, die spricht und es geschieht, stehen vor dem Volke mit der ganzen überzeugenden Kraft des Faktums, der Erfahrung. Das ist dasjenige Moment, welches Vertrauen und zwar in unbedingter Völligkeit in den Bittenden möglich macht, und wo es

vorhanden ist, werden an dasselbe weiter keine intellektuellen Anforderungen gestellt. Nicht die begriffliche Klarheit, sondern die Kraft des vorhandenen Verlangens und Vertrauens bildet für Jesus das Motiv, von Glauben und von grossem Glauben zu sprechen. An den Trägern des Lahmen wird diess als Glaube hervorgehoben, dass sie sich durch das Hinderniss, auf welches sie stossen, nicht zurückgehalten, durch das Dach den Weg bahnen, ohne dass in Frage kömmt, ob und wie weit sie ein helles, entfaltetes Bewusstsein darüber besitzen, warum sie von diesem Jesus solches erwarten, Mrk. 2, 5. Darum wird auch vom Heiden grosser Glaube ausgesagt, ja grösserer Glaube als ihn Israel besitzt, Mths. 8, 10. 15, 28, wenn er mit einer Zuversicht, die mit dem blossen Worte befriedigt ist und die Gegenwart Jesu nicht fordert, oder mit einer Intensität des Hoffens, die auch harter Abweisung Stand hält, seine Bitte stellt, ohne dass Art und Grad seines Verständnisses für Grund und Bedingung der in Jesu wirksamen Kraft Gottes oder auch nur seines Gottesbewusstseins untersucht würden. So gewiss sich aber die Ueberzeugung: er hilft, unmittelbar aus der Anschauung seiner Person und seines Wirkens erheben kann, die Wahrnehmung treibt durch sich selbst in's Denken hinein, sie entlässt aus sich die Frage nach ihrem Grund, und damit auch nach dem Grund und Recht jener Zuversicht, zumal da die an Jesus sich wendende Bitte vor einer eigenartigen Schwierigkeit steht, die nur durch »Trauen" überwunden wird. Das Verlangen, das doch nur in Gottes Kraft Erfüllung finden kann, wendet sich hier an einen Menschen, der den Schranken des menschlichen Wesens und Könnens untergeben vor dem Bittenden als seines gleichen steht. Der Bittende sah sich unwillkürlich vor der Frage: woher kommt ihm diess alles? Mrk. 6, 2. Er musste sich Rechenschaft geben, warum er von diesem Menschen göttliche Kräfte erwarte, und diese Frage konnte, wenn die Zuversicht in ihrer Unbedingtheit

auf Jesus gerichtet bleiben sollte, nur darin ihre Antwort finden, dass ihm irgendwie ein geeinigtes Verhältniss zu Gott zugeschrieben wurde. Sehr anschaulich, frisch und originell tritt diese intellektuelle Arbeit, zu welcher der Glaubensakt führt und in welcher er sich befestigt, am Hauptmann von Kapernaum hervor, Mths. 8, 8—10. Auch in seinem Worte ist, wie Mrk. 9, 23, die Zuversicht auf Jesus selbst bezogen, und von allen Schranken befreit: Jesu Wort hat die Bedeutung eines Befehls, der den Naturlauf beherrscht und in sich selbst die Gewähr trägt, dass er geschieht. Sie tritt aber hier nicht mehr nur als Verlangen auf, das aus dem Bedürfniss einerseits, aus der wahrgenommenen Wirkung Jesu andrerseits entsprungen, noch nicht durch das Denken hindurchgegangen ist. Der Hauptmann begründet sich seine Zuversicht verständig, und als das Medium zu solchem Verstehn dient ihm seine eigne Stellung, kraft deren es im geordneten, organisirten Bereiche seiner Thätigkeit nur seines Wortes bedarf, damit der gewollte Effekt erfolge. Indem er nun die von Jesus ihm zufliessenden Eindrücke zusammenfasst in den Begriff »Herr", ergiebt sich ihm aus der Analogie seiner Stellung mit derjenigen Jesu die Zuversicht, dass auch Jesu Wort als Aeusserung eines herrschenden Willens unbedingten Vollzug finden wird. Die denkende Entfaltung dessen, was in der Stellung, die Jesus faktisch einnimmt, enthalten ist, leistet seinem Vertrauen sofort höchst wesentliche Dienste, sie erleichtert und stärkt dasselbe, sie dient ihm als »Grund," auf dem es festen Stand gewinnt. Seine Aussage bleibt jedoch noch beim Verhältniss Jesu zur Welt stehn, die Ursachen und Bedingungen seiner Herrschaft, kraft deren er der Gebieter über den Naturlauf ist, deckt sie nicht ab. In dieser Hinsicht musste der Gedankengang eines Israeliten von vornherein anders gerichtet sein. Dieser trug eine kräftige, theologische Gedankenwelt in sich, die ihn sofort darauf wies, nach dem Verhältniss dieser Herrschaft zu Gott zu fragen; er konnte

diesen Gebieter nicht unverbunden neben den stellen, den er als Herr über alles kannte, neben den einigen Gott. Er fand aber auch in seiner theologischen Gedankenreihe bereits Mittelbegriffe vor, die ihm das Verhältniss Jesu zu Gott fassbar und benennbar machten. Der Christusbegriff war, wenn auch in jener Unsicherheit und Schwankung, die allen auf die Zukunft bezüglichen Begriffen eigen sind, so doch in seinen wesentlichen Grundlinien längst vorhanden. War nun der Bittende im Stande, ihn auf Jesus zu übertragen, vermochte er ihn um Hülfe anzurufen als den Davidssohn, Mths. 20, 30. 15, 22, so besass hierin seine Zuversicht eine wirksame Stützung, denn sie weiss nun, warum sie von diesem Menschen auch das Höchste erwarten kann. Darum bezeichnet die Antwort Jesu an den Hauptmann Israel vor allem aus als zum Glauben berufen. In seiner Kenntniss Gottes und in seiner messianischen Erwartung besitzt es eine höchst wesentliche Ausrüstung zum Glauben, die es ihm erleichtert, sich an Jesus mit voller Zuversicht zu wenden, weil ihm von seinem geistigen Besitzthum aus Inhalt und Grund der Wirksamkeit Jesu verständlich und durchsichtig werden kann.

Das Verhältniss, in welches der Begriffsschatz Israels zum glaubenden Verhalten trat, war jedoch doppelseitig. Die von der Schrift und Schriftgelehrsamkeit dargebotnen Begriffe: der gesalbte König, Gottes Sohn, boten ihm eine höchst bedeutsame Förderung, sofern sie dem Vertrauen die Einsicht in sein Recht und seinen Grund einpflanzten. Andrerseits aber war mit der vorhandnen messianischen Begriffsreihe die Frage gegeben, ob sich die Gestalt Jesu mit dem traditionellen Inhalt derselben wirklich decke. Nun stand die herrschende Christusdogmatik zur wirklichen Erscheinung Jesu in scharfem Kontrast, und vor der daraus entspringenden Frage, ob er wirklich der Christus sei, stand erst noch die andre: ob er überhaupt die Merkmale göttlicher Sendung aufweise, ja auch nur die-

jenigen menschlicher Frömmigkeit und Heiligkeit. Christologische Gegensätze waren und sind immer in ihrem Ursprung theologischer Art. Der Gegensatz der schriftgelehrten Christusdogmatik gegen Jesus wurzelte in der Differenz der Gottesanschauung hier und dort. Nicht nur das Christusideal der Synagoge, sondern auch das, was sie als göttlich, von Gott gewollt und Gottes würdig achtete, lag weit ab von der Wirklichkeit des Lebens Jesu, so dass sie nicht nur ihr Christusbild, sondern auch ihr Gerechtigkeits- und Frömmigkeitsideal durch ihn negirt sah. Und zwar erfolgte die Negation desselben auf Jesu Seite nicht nur faktisch durch den Thatbestand seines Handelns und Lebens, sondern auch ausdrücklich in scharf formulirtem Urtheil durch die Busspredigt und das in ihr enthaltene Gericht über den Gottes- und Gesetzesdienst der Synagoge. Da öffnete sich eine tief greifende, in die Grundverhältnisse der Persönlichkeit hinein reichende Glaubensschwierigkeit. Jesus fixirt diesen neuen Gegensatz zum Glauben im Begriff »Aergerniss" [1]).

Der Zwiespalt zwischen der geltenden Begriffsreihe und Jesu thatsächlicher Erscheinung trieb zu einer Wahl zwischen beiden. Wurden die geltenden frommen Tendenzen und Begriffe festgehalten, so war die Konsequenz die, dass sein Verhältniss zu Gott negirt wurde, bis zur Statuirung teuflischer Kräfte in ihm. Damit war das Vertrauen eine Unmöglichkeit. Dieses bedurfte, sollte es als ein unbedingtes, wie Jesus es fordert, zu Stande kommen, der Wahrnehmung und Bejahung seiner göttlichen Sendung, kraft deren Gott in ihm wirksam ist; es kam darum nur durch einen Verzicht auf die eingenommene fromme Stellung zu Stande und hat in der Beugung unter den Bussruf seine innere Vorbedingung. Hier liegen die Faktoren, welche bewirken, dass Israel, von dem Jesus urtheilt, es sei vor allen

---

1) Mrk. 6, 3 vgl. 6. Mths 13, 21 vgl. Luk. 8, 13. Mths 11, 6. σκανδαλίζειν τὸν πιστεύοντα Mrks 9, 42. Mths 18, 6. Mths. 26, 31 ff. vgl. Luk. 22, 32.

andern befähigt, ihm eine volle Zuversicht entgegenzubringen — οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραήλ — weil es vor allen andern zum Verständniss seines Wirkens ausgerüstet ist, dennoch den Glauben als unübersteigliche Schwierigkeit an sich erfährt.

Auch bei den Heilungen wird der Glaube in voller Aktualität gefasst, wie er unmittelbar die Bitte gestaltet und füllt. Ein bleibendes Verhältniss zu Jesus war damit noch nicht nothwendig gegeben: die geheilten Aussätzigen gehen davon ohne Dank. Es ist aber der synoptischen Erinnerung lebhaft gegenwärtig, dass Jesus die Geheilten ausdrücklich darauf hinzuweisen pflegte, dass ihr Glaube ihnen half[1]). Wenn so das Faktum, nachdem es geschehen ist, nach seiner innern Bedingung nochmals beleuchtet wird, so wird die Absicht Jesu darauf zielen, dasselbe für den Geheilten auch für die Zukunft fruchtbar zu machen. Als das bleibende Resultat, welches er seinem Erlebniss entnehmen soll, wird somit diess herausgehoben: er soll nun Kraft und Werth des Glaubens kennen. Dadurch tritt die Heilung zum Glauben in ein Doppelverhältniss, sie setzt ihn voraus und will ihn wiederum wirken, indem sie ihn zum festgehaltnen, bewahrten Anschluss an ihn gestaltet. So werden den Jüngern in einem Moment der Verzagtheit die frühern Zeichen vorgehalten als Glaubensmotiv auch in der gegenwärtigen Situation. Hat die erlebte Hülfe nicht die Wirkung, Glaube als bleibenden Besitz im Menschen zu begründen, so liegt der Grund darin, dass das »Verstehn" unterblieb, die nachdenkende Verwerthung des Erlebten; den kleingläubigen Jüngern gilt die Frage: versteht ihr noch nicht? οὔπω νοεῖτε; Mths. 16, 9.

Jesus behandelt den Glauben auch für die von ihm selbst erbetene Hülfe als die einzige, aber unerlässliche Bedingung. Diese Abhängigkeit seines Heilens vom Glauben ist im Sinne

---

1) Mrks. 5, 34. Mths 9, 22. Luk. 8, 48. Mrks 10, 52. Luk. 18, 42. 17, 19

der Evangelien nicht physischer Art, wie schon daraus hervorgeht, dass nicht beim Kranken selbst, sondern bei dem für ihn Bittenden auf Glauben gedrungen wird. Wenn der Vater nicht glaubt, wird der Sohn nicht geheilt, Mrks. 9, 23. Nicht der sterbenden Tochter, sondern dem verzagenden Vater wird gesagt: nur das eine unterlass nicht, zu glauben! Mrk. 5, 36. Der Glaube des Hauptmanns bringt seinem Knechte, derjenige der Kananäerin ihrer Tochter die Heilung; auch in der Geschichte des Gichtbrüchigen wird bedeutsam nicht auf den Glauben des Kranken selbst, sondern auf denjenigen seiner Träger hingewiesen, Mrk. 2, 5 [1]). Die Wirkung des Glaubens, wenn er Heilung erlangt, fällt so wenig in die physische Sphäre, wie wenn er Berge versetzt, sondern sie erwächst aus ethischem Grund. Jesus verneint und zerstört kein Vertrauen, das in ihm Gottes helfende Macht fasst und ehrt. Dieser innern Beziehung zwischen Glaube und Hülfe entspringen die Formeln: nach deinem Glauben geschehe dir, *κατὰ τὴν πίστιν σου*, Mths. 9, 29, oder: so wie du geglaubt hast, Mths. 8, 13. Er weiss sich ermächtigt, die göttliche Gabe mit dem menschlichen Vertrauen in volle Korrespondenz zu setzen, so dass die Harmonie zwischen der auf ihn gestellten Erwartung und dem von ihm gewährten Gut ungebrochen bleibt. Diese Korrespondenz tritt in der Kraft einer objektiven göttlichen Regel auf, die auch ohne einen bewussten Willensakt Jesu wirksam wird. Das blutflüssige Weib fasst heimlich die Quaste seines Mantels, und die Kraft geht von ihm aus, wobei freilich wohl mit bestimmter Absicht die persönliche Relation zwischen ihm und der

---

1) Es dürfte in jener Erzählung ein Gegensatz beabsichtigt sein zwischen den Trägern und dem Kranken. Jene zeigen Glauben, dieser bedarf erst der Aufrichtung zu demselben, weshalb er auch nicht sofort das heilende Wort empfängt, sondern zunächst die Beseitigung des Hindernisses, das seine Hoffnung auf Heilung hemmt und bricht, indem Jesu seinem Schuldbewusstsein ein Ende macht, und ihm Vergebung gewährt.

Geheilten nachträglich hergestellt wird. Er lässt sie nicht heimlich verschwinden, und sich nicht wie ein sachliches Heilmittel nützen. Er bezeichnet ihr scharf den Punkt, durch den die Berührung seines Gewandes ihr zur Heilung wurde; nicht diese für sich allein, sondern ihr Glaube half, und dieser wird durch dieses Eingreifen Jesu auf sein bewusstes, persönliches Wollen und Handeln bezogen; als die Gabe seines Worts: sei gesund! hat sie ihre Heilung hinzunehmen. Von andern Bedingungen als vom Glauben wird auch im Verhältniss zu Jesus die Gabe nicht abhängig gemacht. Keine Erörterung der in der sittlichen Sphäre liegenden Ursachen des Leidens hat statt, keine Unterscheidung in solche, die der Heilung würdig und unwürdig sind. Ja der Glaube durchbricht selbst die Schranke, die den Heiden von Israel trennt, so energisch sie Jesus geltend macht. Wo die Hülfsbedürftigkeit ein Verlangen nach Hülfe erzeugt, das sich als Zuversicht an ihn anschliesst, sind alle Bedingungen zu seinem Geben und Helfen realisirt. Andrerseits weist Jesus eben so bestimmt jede zweifelnde Bitte ab, weil sie in ihm Gottes Macht und Güte antastet, der ihn Israel zur Hülfe und Heilung gegeben hat. Es ist ein einiger Glaubensakt, den er für sich wie für Gott fordert, in derselben Unbedingtheit und in derselben Unerlässlichkeit.

Jesu Ziel greift weit hinaus über einzelne Thaten der Hülfe dem mannigfachen Jammer des menschlichen Lebens gegenüber; er tritt als der Christus vor sein Volk, und das Gut, das er ihm bringt, benennt sich mit dem Vollbegriff: Gottes Reich und Königthum. Wenden sich schon die einzelnen Hülfeleistungen an den Glauben, so nimmt diese umfassende Bedeutung seiner Person und Wirksamkeit vollends das Vertrauen des Menschen in Anspruch.

Auf das Gleichniss von den beiden Söhnen des Vaters, von denen der eine die Arbeit im Weinberg verweigert, hernach aber reuig geht, der andere dieselbe unterthänigst zusagt und

nicht geht, folgt das Wort, das um des Glaubens an den Täufer willen das Reich Zöllnern und Dirnen zusagt und wegen der Verweigerung des Glaubens an den Täufer den Gerechten Israels das Reich verschliesst, Mths. 21, 31. 32.

Der Täufer steht vor der Gemeinde nicht als gebender, sondern als mahnender, wie denn Jesus hier die Wirksamkeit des Täufers in seinem »Bade" konzentrirt, 25, also zu allernächst an seinen Bussruf denkt. Der Glaube ist darum ihm gegenüber zunächst nicht erwartende und bittende Zuversicht, sondern die vertrauende Unterordnung unter seine Leitung, die ihn in seinem von Gott gegebnen Berufe anerkennt. Dem Täufer glauben, das ist Beugung unter sein Zeugniss von der Nothwendigkeit der Umkehr, Gehorsam gegen die Aufforderung zur Taufe, williges Eingehn in die Weisungen der Taufpredigt, wiederum umfasst das Nichtglauben die Ablehnung der Bussmahnung, die Weigerung sich taufen zu lassen, überhaupt die ganze negative Stellung zu ihm. Darum ist dieses Nichtglauben an den Sanhedristen eine offenkundige Thatsache, die nicht zu verbergen ist, 26. Auch hier tritt der Glaubensbegriff in direkte Beziehung zu Gott. Weil die Taufe des Johannes vom Himmel war, weil der Vater durch sie seine Söhne aufforderte, hinzugehn und in seinem Weinberg zu arbeiten, weil somit der Weg des Johannes der Weg der Gerechtigkeit war, darum war Israel dem Täufer Glauben schuldig. Das Nichtglauben ihm gegenüber ist Verweigerung des Gehorsams gegen Gott, das Verhalten jenes Sohns, der trotz der Weisung des Vaters nicht in den Weinberg geht, und darum Schuld.

Auch Jesu Werk ist »aus dem Himmel", auch er steht vor dem Volke als von Gott ihnen gesandt. Wie er ihr Verhalten zum Täufer in Glauben und Nichtglauben scheidet, so überträgt sich dieselbe Scheidung analog auf ihre Stellung zu ihm. Wenn die Ablehnung des Täufers zusammengefasst wird in den Begriff: ihr glaubtet ihm nicht, so fällt das Verhalten

desjenigen Israels, das den Sohn und Erben des Weinbergs hinausstösst und tödtet, und den Boten, der zum bereiten Mahle lädt, wegtreibt, ja misshandelt, unter denselben Begriff. Und wie die Zöllner und Dirnen dem Täufer glaubten, so sind die »Kleinen", die Jesu Jüngerkreis bilden, »an ihn glaubende", Mths. 18, 6. Mrk. 9, 42 [1]). Ob der Täufer selber mahnte, ihm zu glauben oder nicht, ändert am innern Charakter ihres Handelns und an der Schuld desselben nichts. Am Faktum selbst, an dem vom Himmel her ihm gegebnen Beruf haftet der Glaubensimperativ, der auch von jedermann in Israel in seinem heiligen, unabweisbaren Recht empfunden wird, so wie zugestanden ist, dass die Taufe ein prophetisches Werk gewesen sei, Mths. 21, 25. Noch viel mehr liegt in derjenigen Stellung, die Jesus von Gott gegeben ist, der Ruf zum Glauben, auch wenn er ihn nicht ausspricht in ausdrücklichem Befehl und drängendem Geheiss. Dass er bei Israel Glauben sucht und zwar jenen unbedingten Anschluss, der ihn als Herrn behandelt, welcher gebieten kann, das bedarf nicht erst der Erklärung; ausgesprochen wird nur diess, dass er ihn nicht fand, Mths. 8, 10.

Die Zöllner und Dirnen, die dem Täufer glaubten, gehen ein in's Reich, die am Gesetz Fehllosen erlangen dasselbe nicht, weil sie ihm nicht glaubten; es ist also der Glaube Eingang in's Reich. Diess ist im Grunde schon damit ausgesprochen, dass die einzelnen, den Leidenden von Jesus gewährten Gaben nur an den Glauben gebunden sind; denn in jenen geniesst man das Dasein des Reichs. Wenn Jesus den Dämonen gebietet in Gottes Geist, so hat diess seinen Grund darin, dass Gottes Reich gekommen ist, Mths. 12, 28, und dasselbe gilt von dem gesammten machtvollen Handeln Jesu, welches

1) Wenn auch die Ueberlieferung dieser Gnome schwankt, so wird damit noch nicht unsicher, dass Jesus vom Glauben an ihn in einem Sinne sprach, der das gesammte Jüngerverhältniss in sich schloss.

Leiden beendigt, dem Tode überlegen ist, Sünden erlässt. Das sind »Zeichen" des Reichs, weil sie Ausfluss und Folge desselben sind, königliche Wirkungen Gottes. Diese Kräfte der Gottesherrschaft, in denen das gekommene Reich sich kund thut, empfängt aber jeder, der glaubend bittet; schon damit ist der Glaube als Antheil am Reich behandelt. Und wenn vollends der Zusammenhang zwischen Glaube und Hülfe als umfassende Regel ausgesprochen wird, die dem Glaubenden jede Gabe zusagt, so ist der Glaubende um seines Glaubens willen voll und ganz in das Reich hinein versetzt. Eine Stellung, die den Bergen gebietet, ist königlich, βασιλεία, und zwar Antheil an *Gottes* Königthum, da alle Wirkung des Glaubens Gottes Wirkung ist. Mit jenen Verheissungen und jener Praxis Jesu steht somit diese Erklärung in vollem Einklang, die dem Glauben und zwar in seinem Anschluss an Johannes das Reich zusagt.

Auch der sittlich korrupte Mensch, der Zöllner und die Dirne, erlangen glaubend das Reich, denn in dem Johannes entgegengebrachten Vertrauen liegt Lösung von ihrem verdorbnen Zustande. Die Anerkennung desselben als des von Gott ihnen gesandten Boten hat das Eingehn in den Bussruf und die Uebernahme der Busstaufe in sich; so hebt der Glaube die Erfüllung des göttlichen Willens in ihnen an und sie gleichen dem Sohne, der zwar zuerst erklärt: ich will nicht, dann aber doch in den Weinberg geht. Sie finden nun durch ihre Umkehr eine Vergebung, welche die Verdorbenheit ihres bisherigen Lebens göttlich bedeckt; ihre Taufe wird ihnen zur göttlich gültigen Reinigung. Andrerseits wird alle Gesetzestreue durch die Glaubensverweigerung werthlos und nichtig, denn dieselbe ist ein Akt des Ungehorsams gegenüber Gott, und setzt desshalb allen sonstigen Gottesdienst herab auf die Stufe jenes: »ja Herr!" mit dem der zweite Sohn die Aufforderung des Vaters beantwortet, sie macht aus ihm leeren heuchlerischen Schein. Hätte

der Gesetzesdienst wirklich das Verlangen in sich, Gottes Willen zu erfüllen, so wäre die glaubende Stellung dem Täufer gegenüber seine Konsequenz; das Ausbleiben derselben deckt die innere Unwahrheit ihrer ganzen Frömmigkeit auf. Hat das Verhalten zum Täufer entscheidende Bedeutung für den Werth des gesammten Handelns vor Gott, so kömmt solche noch viel mehr dem Verhalten zu Jesus selbst zu. Die Abweisung seines Christusrechtes offenbart das Geschlecht »als böse und ehebrecherisch", als trotz aller Gottesdienstlichkeit in tieferem Verderben befangen als das von Gott gerichtete Sodom und die Heidenstadt Tyrus. Dagegen antwortet Jesus auf das Bekenntniss zu ihm als dem Christus mit der Lebensverheissung und der Oeffnung des Reichs, Mth. 16, 18 ff., und zwar wendet sich der Ruf in seine Jüngerschaft auch an die, deren bisherige Lebensentfaltung eine korrupte war, ja an sie zumeist.

Schon in einem Worte Jesu tritt der Glaube in enge Beziehung zur Passion, Luk. 22, 31. 32. Er vergleicht das, was der Jüngerkreis in der Passion erfährt, dem Geschütteltwerden des Weizens im Siebe, es wird damit offenbar, was Spreu ist oder ächtes Korn; und zwar hat diese Erprobung derselben einen jenseitigen Hintergrund: der prüfende ist der Satan. Dieser hat vor Gott die Realität und Solidität ihrer Jüngerschaft in Frage gestellt, sie stehen unter seiner Anklage, und sind herausgefordert aus der sie schützend umgebenden göttlichen Güte in seine Macht, damit der innerste Thatbestand, der dem Verhältniss der Jünger zu Jesus zu Grunde liegt, an's Licht herausgestellt werde. Diess geschieht durch die Kreuzigung Jesu, sie bildet die Krisis, in der sich der Anschluss der Jünger an Jesus zu erproben hat. Nun ist die Gefahr, in der Petrus steht, für ihn überwunden, wenn sein Glaube nicht aufhört. Auf die Erhaltung des Glaubens richtet sich Jesu fürbittende Sorge, auf seine Beseitigung also des Satans Einwirkung, um ihn dreht sich der Kampf; denn er ist das, was die Jün-

ger durch diesen Moment hindurch rettet, was im besondern Petrus im Verband mit Jesus und dadurch im Jüngerkreise erhält. Dieser Gebrauch des Worts steht dem eben erörterten nah. Wie der die Jordantaufe über sich nehmende Zöllner dem Täufer glaubt, so glaubt Jesu der Jünger, der seinem Ruf folgte und mit ihm wandert, weil er in ihm den Christus fasst, nur dass in diesem Zusammenhang im Glauben das Moment des Trauens wieder stärker heraustritt als dort. Auch der Anschluss an den Täufer hat ein Vertrauensmoment in sich, sofern ihm der göttliche Charakter seiner Sendung zugetraut werden muss. Wenn aber Jesu Wirken mit dem Kreuze schliesst, das sich als der absolute Gegensatz zu seiner Christusstellung darstellt, so wird der Anschluss an ihn vollends Vertrauenserweis. Nur durch einen Akt energisch angespannten Trauens wird es möglich, ihn, den dahingegebnen und gekreuzigten, dennoch als den Christus fest zu halten. Dieses Trauen ist auch hier in einem ungetheilten Akt auf Gott und Jesus gewandt. Ueber dem sterbenden Christus steht der den Christus in den Tod gebende Gott. Wird das Vertrauen an Jesus irre, dann auch an dem Gotte, der ihn sterben lässt; hält der Jünger dagegen am Gekreuzigten als am Christus fest, so kann er diess nur dadurch, dass ihm sein Vertrauen zu Gott nicht bricht [1]).

Nun fasst die Stelle aber nicht nur diejenige Glaubenserschwerung in's Auge, die in der Passion Jesu überhaupt und darum für alle Jünger gleichmässig enthalten ist: sie blickt zugleich auf die besondere Gefahr, in der Petrus durch seine Verleugnung steht. Jesus beurtheilt sie mit diesem Worte nicht

---

1) Es ist nicht bedeutungslos, dass während die Synoptiker sonst nicht vom Glauben des Volks an Jesus sprechen, unter dem Kreuze gesagt wird: steige herab, damit wir dir glauben, Mth. 27, 42. Mrk. 15, 32. Die Passion ruft dem Glaubensbegriff. Einem Christus, der am Kreuze hängt, schliesst man sich nur durch πίστις an.

als Ende und Untergang seines Glaubens, wohl aber als Bedrohung und Gefährdung desselben. In jenem Moment gewinnen die vom Leiden Jesu veranlassten Strebungen des Misstrauens und Gedanken des Zweifels in ihm die Oberhand und führen zu einer seinen Anschluss an Jesus negirenden That. Von hier aus gewinnt er denselben nur durch einen Vertrauensakt wieder, der nun nicht nur die Katastrophe, die über Jesus ergeht, sondern auch seinen eignen Fall zu überwinden hat, und nicht nur über das räthselhafte Urtheil Gottes, das Jesus in den Tod giebt, sondern auch über die Selbstverurtheilung hinübergreifen muss, durch die er sich selbst als den der Jesus verlassen und verleugnet hat, von ihm scheidet; so wird für ihn die Frage, ob er noch im Stande sei, zu Jesus ein ungebrochnes Vertrauen zu fassen, besonders ernst und schwer. Jesus hat die Gewissheit, dass er dessen fähig sein wird und zwar durch göttliche Gabe, die er für ihn erbeten hat. Im Blick auf seinen Glauben, der auch die Verleugnung überdauern wird, bringt ihm Jesus schon jetzt eine Güte entgegen, die ihm dieselbe vergeben hat.

Auch in der Auferstehungsgeschichte tritt der Glaubensbegriff heraus — Luk. 24, 11. 25. 41. Mth. 28, 17. Mark. Schluss — zunächst für die Ueberzeugung von der Wirklichkeit des Vorgangs, doch ohne dass sich der Begriff von seinem sonstigen Inhalt völlig ablöst. Die Verneinung der Auferstehung hätte auf Jesus verzichtet, und jener Glaube, der ihn als den Christus fasst, hätte aufgehört. Dagegen ist mit der Ueberzeugung von seiner Auferstehung ein neuer Anschluss an ihn gewonnen; dem, welcher sich als dem Tode entnommen und neuen Lebens theilhaft kundgegeben hat, wird nun wiederum und nun erst recht die Messianität vertrauend zuerkannt.

Aber auch zur künftigen Offenbarung des Reichs tritt der Glaube in Beziehung, Luk. 18, 8. Die Tage des Menschensohns sind als noch künftig Gegenstand des Bittens für den

Jüngerkreis und diess um so mehr, je mehr sich ihre Stellung in der Welt zur Bedrückung und zum Leiden gestaltet. Jesus behandelt die Bitte auch gegenüber diesem höchsten Ziele als wirksame Macht. Wenn sich schon der ungerechte Richter vor ihr beugt, wie viel mehr ist sie vor dem Gotte der Gerechtigkeit wirksam von Seiten seiner Auserwählten! Die Willigkeit zum richterlichen Eingreifen, in dem für die Seinen die volle Erlösung liegt, lebt in Gott und die Bitte um dieselbe findet darum rasch — ἐν τάχει — ihre Antwort. Aber dieser Willigkeit Gottes zur endgültigen Erlösung tritt der Blick auf die Gestaltung der Dinge auf Erden beschränkend entgegen: wird sich hier Glaube finden? jener Glaube, der die Voraussetzung zu dem im Gleichniss dargestellten Verhalten ist, welcher bittet wie die Wittwe unablässig und ohne zu ermüden, von der Macht der Bitte überzeugt? Im Himmel ist der gerechte Richter, bereit seine Hülfe mächtig zu offenbaren, aber wo sind auf Erden diejenigen, die sich an ihn wenden und zuversichtlich seine richtende That anrufen? Wird nun das Kommen des Menschensohns, von dem die Stelle spricht, auf die Parusie bezogen, so sagt Jesus, er werde bei seinem neuen Kommen diesen Glauben, zu dem er ermahnt, schwerlich vorfinden, also unerwartet und ungebeten kommen, und es entspräche diesem Gedanken, dass die gerichtliche Seite seines Kommens für die Rede im Vordergrunde steht, 17, 26 ff. Ist dagegen in dem Worte an das Resultat gedacht, das seine irdische Gegenwart unter den Menschen haben wird, so ist diese Zuversicht, welche Gott um die völlige Erlösung bittet, auf Jesu Person bezogen, sie kann und soll aus seiner Gegenwart folgen, in dem auf ihn gestellten Vertrauen läge Trieb und Befähigung zu einem Bitten, das zuversichtlich das göttliche Eingreifen anruft, wie sich denn dieses durch die neue Gegenwart Jesu vollziehen wird. Weil ihm aber, ob er auch gekommen ist, Glaube verweigert wird, und noch viel mehr versagt wer-

den wird, nachdem seine sichtbare Gegenwart ihr Ende gefunden hat, so fehlt es auch an jenem Bitten, von dem das Gleichniss spricht [1]). Jedenfalls ist damit dem Glauben ein neuer Inhalt gezeigt, sofern er auch die endgültige Errettung umfasst und zu ihr wirksam wird, so dass dieselbe erlangt wird als Antwort Gottes auf die an ihn glaubend sich wendende Bitte. Da aber diese richterliche und darum befreiende Offenbarung Gottes erst noch künftig ist, also erwartet und erbeten sein will, während doch das Erwartete hier die Grösse einer die Welt umfassenden Machtwirkung hat, und die Bitte auch nicht sofort ihre Erhörung findet, sondern dem Zögern Gottes gegenüber anhaltend bleiben muss, und diess in Druck und Angst der Welt, und ohne dass der Christus sichtbar gegenwärtig ist, so ist dem Glauben mit der neuen Verheissung auch eine neue Aufgabe gestellt. Was in solcher Situation die Erwartung aufrecht hält und ihr die innere Festigkeit und Kraft zum Bitten giebt, kann nur eine kraftvoll über die Welt hinausgreifende, an Gott und Christus haftende Vertrauensstellung sein.

Im synoptischen Lehrwort Jesu stehen somit die beiden Begriffe: Umkehr und Glaube neben einander; beide nennen die aus der Nähe des Reichs sich ergebende Folge, beide darum auch die seinen Besitz vermittelnde Bedingung; beide werden von Jesus in derselben absoluten Weise hingestellt. Ebenso unbedingt wie er den sündigen Akt richtet und das gute Werk fordert, hat Jesus in Wort und That dem Glauben eine Verheissung gegeben, die von jeder andern Bedingung befreit ist und ihn an sich selbst zur Kraft macht, die das Höchste empfängt. Beide Begriffe sind differenten Inhalts. Der Ruf zur Umkehr geht vom fordernden Willen Gottes aus. An der Differenz zwichen dem, was Israel gehört hat als den Alten gesagt, und dem, was Jesus ihnen als Inhalt des göttlichen

1) Vgl. über die Stelle Erl. 9.

Gesetzes nennt, bemisst sich die Nothwendigkeit und das Wesen der Sinnesänderung. Darum ist das Ziel der Busspredigt That und Werk, sie geht aus in die Weisung, sein Wort zu *thun;* wer es hört und thut, der erst hat sich weise ein Haus gebaut, das nicht zerfällt. Die Mahnung zum Glauben geht aus von der gebenden Güte Gottes, sie verheisst und schenkt. Beide Imperative wenden sich nicht an verschiedne Hörer, so dass etwa die Jesus noch fern stehende Volksmenge nur unter den Bussruf gestellt und der Jüngerkreis nur zum Glauben aufgefordert würde; sondern die Busspredigt setzt sich sehr energisch im Jüngerkreise fort. An diesen sind eine grosse Zahl der Drohworte Jesu gerichtet, die seinen richterlichen Strafernst in Aussicht stellen. Das Wort vom Unkraut, das verbrannt wird, und von den Fischen, die weggeworfen werden, von den thörichten Jungfrauen und dem untreuen Knechte, vom Manne, der kein hochzeitliches Kleid hatte, und vom unversöhnlichen Knechte, der den Peinigern übergeben ward, vom Salze, das dumm wird, und vom Ausschluss derjenigen aus dem Reiche, die nicht wie ein Kind werden, all diess spricht von den Gliedern des Reichs und den Genossen der Jüngerschaft, so dass sich hier auf neuer höherer Stufe die an Israel gerichtete Busspredigt wiederholt. Wie der Gottesdienst Israels darum als schlechthin werthlos verworfen wird, weil ihm die sittliche Unterlage fehlt, so wird auch dem Anschluss an ihn alle Verheissung entzogen, wenn er nicht mit dem Thun des göttlichen Willens verbunden ist. Ebensowenig wendet sich die dem Glauben gegebne Verheissung nur an den Jüngerkreis; wo immer Glaube ist, und sei er in einem heidnischen Weibe oder in einem Aussätzigen Samariens, empfängt er, was er begehrt. Beide Weisungen wenden sich also an dasselbe Subjekt und haben neben einander ihre konstante Gültigkeit.

Indem Jesu Wort und Verhalten in dieser doppelten Linie sich bewegt, indem er einerseits die sittliche Norm mit uner-

bittlichem Ernste handhabt, an derselben das menschliche Handeln misst und richtet und auf Grund derselben sehr bestimmte Forderungen an das eigne Thun des Menschen stellt in einer Dringlichkeit, die, wenn sie unerfüllt bleiben, mit totalem Verderben droht, in dem kein Bitten mehr hilft, und indem er andrerseits der Bitte als solcher die Gewähr der Erfüllung giebt, dann wenn und darum weil Vertrauen in ihr enthalten ist, so bringt er in Begriff und That gleichmässig neben einander in gleichwerthigem Bestand das Recht Gottes und die Güte Gottes zum Ausdruck und zur Bethätigung, das Recht Gottes, welches das Handeln des Menschen für Gott gebietend normirt, die Güte Gottes, die selbst für den Menschen handelt und ihm aus ihrem eignen Motiv heraus ihre Gaben giebt, beides als absolute Macht, das Recht Gottes als ein absolutes, so dass kein Jota desselben fällt, es werde denn gethan, und ob daran der Mensch verderbe in gänzlichem Ruin, die Güte Gottes als eine absolute, die kein »Senfkörnlein" Vertrauen dahin fallen lässt, ohne ihm zu gewähren, was es Gottes Güte erwartend zugeschrieben hat, gesetzt auch es handle sich um die Bewegung des Berges oder um das Wachsen der Sykomore im Meer. Beide Potenzen stehen in Jesus nicht wider einander, sie sind in ihm ein völlig geeinigtes, in einander will er sie mit einem und demselben Willen, geeinigt schaut er sie in einer und derselben Intuition. Weil aber Recht und Güte in Gott real ein einiges sind, so sind auch im menschlichen Verhalten die Beugung unter Gottes Recht in der Busse und die Zuwendung zu Gottes Güte im Glauben untrennbar mit einander verwachsen sowohl in ihrem Entstehn als in ihrem Resultat.

Wie entsteht der Glaube? Den für Brod und Gewand sorgenden heisst Jesus Vögel und Lilien ansehn, damit er wahrnehme, wie Gott sorgt. Dem Heiden ist es natürlich, dass er spricht: was werden wir essen? weil er den

Vater nicht kennt, der weiss, was er bedarf, Mths. 6, 32 vgl. 7. Aus der Kenntniss Gottes entsteht das Vertrauen, denn dieselbe ist Einblick in Gottes Gütigkeit. Nicht anders soll der Glaube ihm selbst gegenüber entstehn. Auf mangelndes Vertrauen antwortet er: wie lange soll ich bei euch sein? Mths. 17, 17; aus der Wahrnehmung seiner Person und seines Wirkens könnte und sollte Glaube entstehn. Dem zweifelnden Täufer hält er das entgegen, was jedermann an ihm sieht als durch ihn gethan; die Zeichen der Zeit liegen allen klar vor Augen, wie die Zeichen, welche das Wetter künden. Aus dem offenbaren Thatbestand seines Handelns soll der Glauben werden, denn jener zeigt ihn in seiner Güte als den, der helfen kann. Darum verwundert sich Jesus über den Unglauben, Mrk. 6, 6 vgl. Mths. 17, 17, weil die Bedingungen zum Glauben an ihm voll gegeben sind, so dass es nur der verstehenden Wahrnehmung und Aneignung seines Worts und Werks bedarf, damit derselbe zu Stande kömmt.

Den Grund, warum derselbe dennoch ausbleibt, hat Jesus sehr bestimmt in der ethischen Sphäre gesucht; wer böse ist, muss lästern, Mths. 12, 34, die Zeichenforderung charakterisirt das Geschlecht als böse und ehebrecherisch, denn die hellen Zeichen der Zeit werden nur vom Heuchler nicht gesehn, Mths. 16, 1 ff. Am Widerstreit gegen das göttliche Gebot geht die Kraft und Willigkeit unter, das Reich und den Christus in ihrem Dasein und Heilswerth wahrzunehmen, sie werden im bösen Geschlecht zum verborgnen Schatz und zum Mahle, zu dem vergebens geladen wird. Darum verwunderte sich Jesus, wie über den Unglauben, so auch über den Glauben zumal im Heiden, im Blick auf die innern Hemmnisse, die ihm entgegenstehn, Mths 8, 10. Er stellt desshalb den Bussruf vor die Glaubensmahnung, jener erst macht dieser Bahn, da erst mit der Sinnesänderung Gott als Gut und Hülfe so wahrnehmbar wird, dass ein Akt ganzen Verlangens und Vertrauens zu ihm möglich wird.

Schon für die Bethätigung des Glaubens in den Naturverhältnissen des Lebens macht sich die Abhängigkeit des Glaubens von der Umkehr geltend. Die Polemik gegen die Glaubensweisung Jesu Mths. 6. zieht ihre Kraft zumeist daraus, dass sie sich eine Willensrichtung vorstellt, welche auf die Frage: was es zu essen gebe, keineswegs verzichtet hat, vielmehr die Naturseite des Lebens möglichst reichlich geniessen will und nun doch mit den Vögeln des Himmeln weder säen noch ernten mag, und nun verurtheilt sie einen solchen Willen als sittlich falsch und diess mit vollem Recht; denn die Glaubensstellung stellt sich in dem Moment als ethisch unzulässig dar, wo die sittliche Seite am Glaubensakt selbst, die in ihm liegende Regelung der Begier, übersehn und abgelehnt wird. Der »Heide", der nach Speisen und Kleidern trachtet, muss freilich arbeiten, sparen, sorgen; sonst stiehlt oder bettelt er. Jene Polemik denkt sich ferner eine Willensrichtung, welche auf die Sorge verzichtet hat, doch ohne dass an ihre Stelle eine neue Thätigkeit tritt, und fällt wiederum über sie ein negatives Urtheil, und auch hierin hat sie Recht, denn so wie das Naturleben aus der Unterordnung unter Gottes Reich und Gerechtigkeit heraus gelöst wird und Speise und Kleid das Hauptintresse des Glaubens werden, so dass er nur in ihnen seinen Inhalt hat und Gott nur benützt werden soll als der Spender der äussern Güter, wird die Glaubensstellung ethisch falsch. Nur treffen diese Urtheile Jesu Wort nicht, da dieses nicht nur die Arbeit, welche der Begehrung zur Befriedigung verhelfen würde, sondern die Begehrung selbst negirt, und die Sorge nicht dazu entfernt, um einem thätigkeitslosen Geniessen der natürlichen Güter Raum zu geben, sondern um eine neue Thätigkeit zu ermöglichen, die auf Gottes Reich und Gerechtigkeit gerichtet ist, der alles natürliche Geniessen ja selbst die Lebenserhaltung unbedingt untergeordnet wird. Diese Lösung von der natürlichen Begehrung, die Reich und Gerechtigkeit

in ihrem unvergleichlichen Werth über alles andre stellt, ist aber nicht nur die Bedingung der sittlichen Reinheit des Glaubens, sondern zugleich die Bedingung seiner Genesis und seines Bestehns; das, woran der Mensch in begehrlichem Trachten gebunden ist, giebt er nicht vertrauend dem göttlichen Geben anheim. Eine solche Lösung des Trachtens von den natürlichen Gütern ist aber Sinnesänderung, *μετάνοια*.

Analog gestaltet sich das Verhältniss zu den geistigen Gütern des Reichs. Der Selbstzuversicht, welche das Reich nicht nur als ihr unzweifelhaftes Eigenthum betrachtet, sondern sich auch für geeignet hält, die erste Stelle in demselben zu erlangen, stellt Jesus »die Kleinen" entgegen, welche an ihn glauben, Mths. 18, 6. Beide Begriffe sind innerlich mit einander verknüpft: weil sie klein sind, glauben sie. Es liegt im Vertrauen eine Abwendung vom eignen Können und Vermögen, es entspringt desshalb der Hülfsbedürftigkeit, die sich nicht selbst genügt. So wird auch am Hauptmann von Kapernaum und am Kananäischen Weibe stark die demüthige Bewahrung ihrer Stellung herausgehoben, die sie von Jesus sondert. In dieser Demuth liegt der Antrieb zu einem Verhalten, das voll und ganz Vertrauen ist und aus ihr heraus erwächst es in seiner Intensität. Für die Weisen und die Gerechten sind dagegen die Güter des Reichs darum nicht vorhanden, weil sie in den Ergebnissen ihrer eignen frommen Thätigkeit befriedigt und keiner Hülfe bedürftig, darum aber auch zu keinem vertrauenden Anschluss an Jesus willig sind. Der Bruch der Selbstzuversicht, die Wandlung aus jener Grösse, die aus der gewonnenen Weisheit und Gerechtigkeit heraus Gott nur zu danken hat, in jene Kleinheit, die wiederum bitten muss, vollzieht sich aber in einer Umkehr, Mths. 18, 3, sie erst stellt somit die innern Bedingungen her, durch die Glaube bethätigt werden kann.

Andrerseits greift auch der Glaube, wenn er an Jesu Hülfe

und Gabe entspringt, als Motiv und Kraft zur Sinnesänderung in das Wollen und Handeln des Menschen ein. Wie die Anerkennung des Täufers in dem aus dem Himmel ihm gegebnen Beruf zur Uebernahme der Busstaufe führt, so hat auch der vertrauende Anschluss an Jesus die Willigkeit in sich, in seine Weisung einzugehn. Er wird zur Nachfolge ihm nach. Der Gütige, an den sich das Vertrauen anschliesst, ist zugleich der Heilige, und das die Güte Jesu erfassende Vertrauen öffnet darum den Willen auch für die in seiner Heiligkeit liegende Norm, wie sie sich in seinem eignen Handeln als Vorbild, in seinem Wort als Gebot zum Ausdruck bringt, zumal da die Güte, an die der Glaube sich anschliesst, selbst Princip und Inhalt der von ihm geforderten Heiligkeit ist.

Wie sich Umkehr und Glaube in ihrem Ursprung gegenseitig bedingen, so endigen beide auch in demselben Resultat. Neben der Verheissung, die dem Werke und neben derjenigen, die dem Glauben gegeben ist, steht noch eine dritte Verheissung, nämlich die, welche der Liebe gegeben ist. Diese kehrt sehr bestimmt und häufig in Jesu Worten wieder. Wer Barmherzigkeit übt, empfängt solche, Mths. 5, 7; wer nicht richtet, wird nicht gerichtet, Mths. 7, 1 ff.; wer vergiebt, dem wird vergeben, Mths. 6, 14; durch Liebe wird man Gottes Sohn, Mths. 5, 45 und durch Friedensstiftung, Mths. 5, 9; die Gesegneten des Vaters sind die, welche Liebe übten, und die aus dem Reiche ausgeschlossnen haben die Liebesübung versäumt, Mths. 25, 32 ff. Diese der Liebe gegebne Verheissung zu verklausuliren, so das etwa stillschweigend die Bedingung des Glaubens hinzuzudenken sei, ist Ungebühr. Jesus hat auch diese Verheissung absolut hingestellt; der Werth, welcher der Liebe selbst innewohnt, macht sie zur Heilsursache, sie ist die Summe des Gesetzes, das erste grosse Gebot Gottes, welches seinen ganzen Willen in sich hat und das darum die Norm abgiebt für den Richter, nach der er seine Scheidung trifft. Nun haben

aber Umkehr und Glaube gleichmässig in der Liebe ihr Ziel, und in der ihr gegebnen Verheissung einigt sich darum das, was der Umkehr und was dem Glauben zugesagt ist. Zur Liebe, nämlich zu jener, die ihren absoluten Charakter gewonnen hat, der nicht an das Verhalten der Andern gebunden ist, sondern ihm in freier Gabe spontan entgegenkömmt, steigt die Darlegung über den wahren Inhalt des Gesetzes auf, Mths. 5, 17 ff., als zu dem, was die menschliche Vollkommenheit ausmacht als Abbild der göttlichen Vollkomenheit, 5, 48. Der positive Inhalt der Bussforderung ist somit das Liebesgebot. Im selben Ziele endigt die Glaubensmahnung. In der natürlichen Sphäre gehen vom glaubenden Verhalten nicht nur negative Wirkungen aus in Repression der natürlichen Begier, sondern Jesus lässt Mths. 6 den Glauben auch positiv wirksam und fruchtbar werden. Die Weisung, dass der Schatz im Himmel und nicht auf Erden zu sammeln sei, 6, 19, ff., hat in der Ueberwindung der Sorge ihre Bedingung, διὰ τοῦτο, 6, 25. Sie erst schafft der richtigen Verwendung der Naturgüter Bahn, in welcher Geld und Gut zum Mittel wird, göttliche Güter zu erwerben in der Hand der dienenden und gebenden Liebe, vgl. Luk. 16, 1 ff. Es tritt also schon diese einfachste Form des Glaubens zur Liebe in nahe innere Beziehung, er bedingt ihre Entfaltung zur gebenden That. Das Gebenwollen entspringt daraus, dass das Nehmenwollen untergeht und dieses erstirbt daran, dass sich der Mensch auf das göttliche Geben verlässt.

In Bezug auf die Sünde nennt das Wort: ich vergab dir, weil du mich batest! Mths. 18, 32, die Stelle, welche in der Vergebung der Glaube hat. Daneben steht jedoch der andre Satz: ich vergebe dir nicht, weil du nicht vergabst, 18, 34, und die der Bitte gegebne Gnade wird, wenn die Liebesübung ausbleibt, entzogen, so dass der Besitz derselben in ihr seine Bedingung hat. Nun sind aber Glaube und Liebe hier nicht nur in zeitlicher Aufeinanderfolge gedacht, sondern in ein

ursachliches Verhältniss zu einander gestellt: solltest nicht auch du dich erbarmen, wie ich mich deiner erbarmt habe? 18, 33. Die der Bitte gewährte Vergebung wird der eignen Liebesübung zum treibenden Motiv. Das Wort Jesu an Petrus, das von Jesu Fürsorge für seinen Glauben spricht, schliesst mit der Erinnerung, dass der Zweck, um dess willen der Glaube in ihm auch über die Verleugnung hinüber erhalten wird, nicht in ihm selber liegt: und du stärke einst dich wendend deine Brüder. Die Gabe, die er empfängt, zielt zugleich auf die Brüder hin und hat den Aufruf zu einer Thätigkeit in sich, die dieselbe für die andern nutzbar macht, ein Hauptpunkt im synoptischen Lehrwort Jesu, der das Licht nicht anzündet, damit es unter den Scheffel gestellt werde, sondern damit es allen leuchte. Indem Petrus selbst erfährt, wie unbedingt Jesus vergebend und gebend allem Glauben entspricht, ist er hierin befähigt, aber auch verpflichtet zu einer die Brüder stützenden Thätigkeit im Jüngerkreis.

Die Worte, die vom Werth und von der Macht des Glaubens reden, weisen nicht in das Innenleben, nicht auf die Befriedigung und Beseligung, die der Glaubende für sich selbst aus seiner Zuversicht zieht; jene Worte zeichnen den Glauben als den Sieg, der die Welt überwunden hat, als königliche Machtfülle, die wirken kann. Diess macht die Grösse und den Werth des Glaubens aus, dass er die Befähigung zum Werke ist. Dieses Werk aber ist Liebeswerk. Sehr sinnvoll und in engem innerm Zusammenhang schliesst sich bei Markus 11, 25 an die der glaubenden Bitte gegebne Verheissung die Mahnung an: wenn ihr betend steht, vergebt, wenn ihr etwas wider einen habt! Um so bedeutsamer ist dieses Wort hier angefügt, da die That Jesu, von der die Rede ausgeht, ein Gerichtszeichen ist. Die Thätigkeit der Jünger hat sich nicht in dieser Richtung zu bewegen, sie haben nicht als Richter und Rächer an der Welt zu handeln, die Gotteskräfte, die dem Glauben ver-

heissen sind, machen sich nicht feindseligem Sinne dienstbar, die Bitte empfängt dieselbe nur dann, wenn sie die Liebe in sich hat, dem entsprechend, dass die Erhörung derselben im Blick auf die Verfehlungen des Bittenden einen Akt göttlichen Vergebens in sich trägt.

Der innere Zusammenhang zwischen Liebe und Glauben kömmt auch dadurch hell zum Ausdruck, dass Jesus die Liebesthätigkeit unter den Gesichtspunkt der Treue stellt. Auch diese erscheint als Bedingung des göttlichen Gebens. Jesus stellt sein ganzes Verhalten unter das Gesetz: wer da hat, dem wird gegeben, Mths. 13, 12. 25, 29. Der am Mammon treue wird in die ewigen Hütten aufgenommen und der in den kleinen Verhältnissen des Jüngerlebens treue empfängt das Reichsgut in grossem Mass. Mit dieser Bindung der göttlichen Gabe an die Treue erleidet der Makarismus über die Armen und Kleinen und die der glaubenden Bitte an sich selbst gegebene Verheissung keine Einschränkung, weil die in der Treue enthaltene eigne produktive Thätigkeit des Jüngers nicht auf einen ihm ursprünglich eignen Besitz sondern auf Gottes Gabe bezogen ist. Das aktive »treu" geht dem empfangenden Vertrauen in Jesu Wort genau parallel. Wie er in Bezug auf Brod und Gewand von Glauben spricht, so ist auch der »ungerechte Mammon" der Ort, an dem Treue bewiesen werden muss, Luk. 16, 11. Wie der Glaube mit höherem Inhalt im Jüngerverhältniss wiederkehrt, so bildet auch das von Jesus seinen Jüngern eingehändigte Gut und die von ihm ihnen angewiesne Stellung das Objekt der Treue, Mths. 25, 23. Luk. 19, 17. Mths. 24, 45. Luk. 12, 42. Ist der Glaube Erwartung der Gabe, so ist die Treue Verwerthung derselben und darum nur Fortsetzung, Vollendung, also die Wahrheit jenes Glaubens, der die Gabe begehrt und empfängt. Die Verwerthung der Gabe besteht nun im Natur- wie im Jüngerverhältniss in der Mittheilung derselben an andere, also im liebenden Dienst.

Sie widerstrebt, weil sie Gabe der Güte ist, selbstischer Verwendung, so dass der im Glauben liegende Wille, der die Gabe Gottes aus der Hand seiner Güte empfangen will, treubrüchig abreisst, es sei denn er finde im Liebeswillen seine Fortsetzung. In der eignen Güte hat das auf Gottes Güte gerichtete Vertrauen, das auf erfahrner Güte beruht und Güte neu erfährt, seine richtige Konsequenz, und der Buss- und Glaubensruf leiten also das menschliche Wollen und Handeln in dieselbe Bahn, nämlich in die Liebe hinein.

Noch unmittelbarer einigt sich der Glaube mit demjenigen Lieben, das auf Gott und Jesus selbst gerichtet ist. Dem sündigen Weibe wird die Vergebung gewährt um der Liebe willen, die sie Jesus erweist, Luk. 7, 47, und daneben steht das andre Wort: dein Glaube hat dir geholfen. Liebe und Glaube stehn also hier zusammen als Ursache einer und derselben Gabe [1]), ohne dass hierin ein Räthsel liegt; denn ein Vertrauen, das Jesus in so umfassendem Sinne als den Gütigen erfasst, dass von ihm für ein verdorbnes Leben Aufrichtung und Heilung erwartet wird, kann nur durch künstliche Begriffsgrenzen von der Liebe abgetrennt werden; es ist in sich selbst schon werdende Liebe, es strebt schon mit allen Kräften der Seele über das eigne Ich hinaus auf den hin, den es erfasst, und treibt darum, so gewiss es wahrhaft ist, die Liebesäusserung aus sich heraus. So hat Jesus das Jüngerverhältniss überhaupt als Liebe zu ihm beschrieben und sich dem verweigert, der ihn nicht über alles liebt, Mths. 10, 37 ff. Auch dieses Lieben lässt sich von jenem Glauben, von dem er z. B. zu Petrus spricht, der sich vertrauend ihm als dem Christus anschliesst, nicht sondern als ein von ihm geschiedener Akt, es hat in ihm Anfang und Grund, nur ist die Liebe der höhere und reichere Begriff, der den Anschluss an Jesus noch voller und umfassender benennt,

1) Siehe über die Stelle Erl. 10.

indem er ihn über die dem eignen Mangel und Bedürfen abhelfende Gabe Jesu hinausführt zur Hingabe an Jesu Person selbst im Blick auf die ihm selbst innewohnende Lebensherrlichkeit. Die Liebe nennt so das Ganze, in das der Glaube führt, in dem er nicht untergeht, sondern bleibend als ein wesentliches Moment fortbesteht und seine Reife erlangt.

Der Zusammenhang zwischen Glaube und Liebe kann allerdings abreissen, denn er ist nicht naturhafter Art. Der Knecht kann um Vergebung bitten und sie darum haben, und sie doch nicht haben, weil er den Mitknecht richtet, oder er kann das Talent empfangen und für sich selbst besitzen und doch des Reichs verlustig gehn, weil er sich seinem Dienst entzieht. Ebenso stehn Glaube und Lieblosigkeit in dem Worte Mths. 7, 21 ff neben einander, denn die Wunderthat im Namen Jesu schliesst den Glauben ein und die Gesetzlosigkeit — *ἀνομία* — ist durch die Bergpredigt selbst voll bestimmt als Losbindung vom Liebesgebot, 5, 17 ff. 7, 12. Jesus setzt somit voraus, dass die Zuversicht zur Bedeutung und Kraft seines Namens zu einer bis zur Weissagung und zum Wunder sich steigernden Wirksamkeit führen und doch von innerm Gegensatz gegen Gottes Gebot begleitet sein könne. In solchem Falle ist der Glaube null und nichts, und er bildet keinen Verband mit Jesus und Gott. Aber bleibt hiebei der Glaube selbst intakt? Kann er auch bei innerm Gegensatz wider Gottes Gesetz in der Lieblosigkeit fortbestehn als unbedingte ungetheilte Zuversicht zu Gott? In der selbstischen, herrischen Ausnützung der ihm übertragnen Stellung liegt die Untreue des über das Gesinde gesetzten Knechts, Mth. 24, 49; mit der selbstischen Reflexion, dass seine Arbeit für den Herrn geschehe und dieser ihren Ertrag an sich ziehe, ohne dass sie ihm selbst zu gute komme, zeichnet Jesus die Bosheit desjenigen, der sein Talent vergräbt, Mths. 25, 24; aber an beiden hat er scharf den in der Lieblosigkeit liegenden Vertrauensbruch herausgehoben;

jener denkt: er zögert! dieser beurtheilt ihn als hart, σκληρός, beides ist des Glaubens Ende und Gegentheil.

Die dem Glaubenden gegebene Verheissung macht ihn zum Herrn über die Welt, aber nicht zum Herrn über Gott; indem er vielmehr alles nur glaubend und bittend erlangt, ist er Gott völlig unterthan gemacht und in die umfassendste Abhängigkeit von ihm hineingestellt und diess nicht nur objektiv im realen Effekt des Glaubens, sondern auch subjektiv in der Gestaltung seines Strebens und Wollens. Wer Bergen effektvoll gebieten will, will mit Gottes Kräften wirken; indem er aber glaubend dieselben erbittet und erlangt, handelt er in der Gewissheit, dass sich die Kräfte zur Bewegung des Bergs nur in Gott finden und nicht seinen Besitz bilden, sondern Gottes alleiniges Eigenthum sind und ihm nur darum zufliessen, weil Gott gütig ist. Das Streben, über die Kräfte Gottes selbstherrlich zu verfügen, also nicht nur die Welt sondern auch Gott sich unterthan zu machen, hebt das Grundmoment im Glauben auf, es negirt jenes εἷς ἀγαθός, dass einer und zwar nicht der Mensch sondern Gott der gute ist. Glaubend in selbstischer Absicht bitten ergiebt darum einen Selbstwiderspruch, der nicht mehr Glaube sondern Zertheilung und Zerspaltung des Herzens ist. Darum hat Jesus seinem Worte über die Macht und Freiheit des Glaubenden keine äussere Einschränkung und Begrenzung gegeben, als müsste diese erst noch ausdrücklich der Willkür entzogen und der Norm Gottes unterthan gemacht werden; sie hat ihre Grenze und Schranke in sich selbst; als an den Glauben gebunden beruht und besteht sie in Gott, damit aber nur in der Unterordnung des eignen Begehrens unter Gott, in der Einfügung des eignen Willens in Gottes Willen, d. h. sie hat die Umkehr zu Gott und die Liebe Gottes in sich.

Obwohl aber der Glaube die Busse unter sich und die Liebe über sich hat, die beide das göttliche Geben nicht weniger bedingen als er selbst, so führt diess doch in Jesu Wort zu

keinerlei Begrenzung und Bedingtheit des Glaubensakts, sondern er hat auch seinerseits ein Ganzes zu bleiben, das nichts ist als volle ungebrochne Zuversicht zu Gott. In den Moment, da dem Berge zugerufen wird: gehe weg! schiebt Jesus keinerlei reuige Reflexion über die geschehene Sünde und keinen berechnenden Ueberblick über die bewährte Treue und vollbrachte Liebesthat ein, nun gilt es nur zu glauben, diess aber ganz, die Erwartung soll sich wie vom eignen Vermögen so auch vom eignen Verhalten lösen, und an Gott allein in der Unbegrenztheit seiner Macht und Güte angeschlossen sein. Die Frage, ob dem Menschen eine ungebrochne Vertrauensstellung möglich sei, da er doch durch eine Umkehr hindurchgehen muss, also den sittlichen Gegensatz gegen Gott in sich trägt, ob sich dennoch im Menschen ein auf Gott gewandter Wille finden könne, in dem sein ganzes Innenleben geeinigt wäre, erhält darin ihre Antwort, dass Jesus den Glauben nicht nur als Akt des Menschen sondern als Wirkung Gottes im Menschen betrachtet hat. Er bittet für den Glauben des Petrus, denn Gott gründet und erhält ihn, er antwortet auf das Bekenntniss desselben: das hat dir Gott geoffenbart; er freut sich der Unmündigen um ihn her, jener »Kleinen, die an ihn glauben", denn Gott hat ihnen geoffenbart, was er den Weisen verborgen hat. So ist der Glaube für Jesus nach seinem ganzen Verlauf ein göttliches; begründet auf die frei gebende Güte Gottes, aus deren Anschauung er entspringt, gefolgt von der That Gottes, der alles was seine objektive Wirkung ausmacht, angehört, beruht er auch in seinem Entstehn in einer göttlichen Wirksamkeit, durch die allein im Menschen, der den Vater nicht kennt, Mths. 11, 27, eine wahrhaft Vertrauen in sich tragende Zuwendung zu ihm entsteht. In diesem seinem göttlichen Ursprung liegt vollends die Gewähr für seine alles von Gott erlangende Macht.

FÜNFTES KAPITEL.

Der Glaube im vierten Evangelium.

Der Johanneische Sprachgebrauch; die Wahrheit; die Bejahung der Messianität Jesu; ihr Verhältniss zum Wort und Werk Jesu, zur Schrift und zum Täufer; die Glaubenshindernisse; Jesu Tod und Auferstehn; die Bedingungen für das Entstehn des Glaubens; Glaube und Erkenntniss; Glaube und Liebe; die Immanenz Jesu in den Glaubenden; der Glaube Empfang des Geists.

Es sind der Zahl nach wenige Begriffe, in denen Johannes das Wort Jesu reproducirt; inhaltlich ist aber in sie alle eine grosse Fülle gefasst und sie sind eigenartig ausgewählt; auch Glaube gehört zu ihnen und zwar als Hauptbegriff, der durch das ganze Evangelium wiederkehrt, wie in der Zeichnung der Situationen durch den Evangelisten, so auch im Worte Jesu selbst. So häufig aber »glauben", *πιστεύειν*, zur Verwendung kömmt, so überaus einfach bleibt der Sprachgebrauch.

Πίστις Treue und *πιστός* treu, doch nicht nur sie, auch *ἀπιστεῖν ἀπιστία ὀλιγόπιστος ὀλιγοπιστία*, ja selbst *πίστις* Glaube fehlen sammt und sonders im Evangelium. Zu *πιστεύειν* bildet einfach *οὐ πιστεύειν* den Gegensatz. Nur im Worte an Thomas, 20, 27, tritt aus der Wortfamilie zu dem immer wiederkehrenden *πιστεύειν* noch *ἄπιστος* ungläubig und *πιστός* = gläubig hinzu. Hier reichen dem Evangelisten *πιστεύειν* und *οὐ πιστεύειν* nicht mehr aus, er will das bleibende Resultat nennen, wie es sich

für die gesammte Beschaffenheit der Person aus dem Glauben oder Nicht glauben ergiebt. Im Glaubensakt oder in der Glaubensverweigerung vollzieht sich ein »Werden", *γίνεσθαι πιστός* oder *ἄπιστος*, das der Person ihre bleibende Bestimmtheit giebt und zur Eigenschaft derselben wird. Von dieser einen Stelle abgesehn kömmt aus der ganzen Wortgruppe nur *πιστεύειν* vor. Die Modifikationen des Verbalbegriffs, wie sie das griechische Tempussystem bot, hat sich der Evangelist angeeignet, und er verwendet mit Nachdruck auch das Perfektum *πεπιστευκέναι* zur Benennung des definitiven bleibenden Zustands, der aus dem Glaubensakt erwächst. Fest bestimmt ist der Anschluss des Objekts an das Verbum: man glaubt zu Jesus hin, *πιστεύειν εἰς αὐτόν*. Bei andern Glaubensobjekten tritt der Dativ an: Mose, den Worten oder Werken Jesu, der Schrift glauben, vgl. auch: glaube mir, 4, 21. Wird gesagt »an das Licht glauben", 12, 36, so wird damit von der festen Regel des Sprachgebrauchs nicht abgewichen, denn das Licht ist Christus selbst. Der Wendung: an Jesus glauben steht nur die Formel: an Gott glauben, *πιστεύετε εἰς τὸν θεόν* parallel, 14, 1 vgl. 12, 44. Im Blick auf die Passion wird den Jüngern gesagt: wendet euer *πιστεύειν* hin zu Gott, die innere Situation, in welche sie durch Jesu Leiden versetzt werden, bringt es mit sich, dass ihr Vertrauen nicht als in Gott ruhend, sondern als zu ihm hinstrebend, ihn suchend und fassend gedacht ist. Häufig ist ferner der Objektssatz mit *ὅτι*; einmal wird mit *τοῦτο* die vorangehende Aussage, welche dem Glauben seinen bestimmten Inhalt giebt, wiederholt: *πιστεύεις τοῦτο*; 11, 26. Es bleibt somit das Wort vollständig auf der Stufe des Aramäischen und es liegt in demselben auch nicht eine Spur von Gräcismus vor. הֵימִין und sein Gegensatz לָא הֵימִין, dazu מְהֵימְנָא und seine Negation werden in's Griechische übersetzt; dem הֵימִין בְּ, לְ, אֲרֵי entspricht *πιστεύειν εἰς*, *τινί* und *ὅτι*. Was nicht direkt ein aramäisches Aequivalent bei sich

hat, bleibt fern, eine Wahrnehmung, die sich bekanntlich am ganzen Sprachschatz und Wortgefüge des Evangeliums machen lässt, es ist vollständig Wiedergabe aramäischen Worts.

Es entspricht dieser aramäischen Haltung der Rede, dass Johannes auch הֵימִין בִּשְׁום in's Griechische hinüber nimmt: πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα. Redet die Synagoge vom Glauben an Gottes Namen, so spricht Johannes vom Glauben an Jesu Namen, in der Rede Jesu nur 3, 18, sonst noch 1, 12. 2, 23. Die Konstruktion mit εἰς macht den Namen in derselben Weise zum Objekt des Glaubens wie die Person selbst, von der er überhaupt nicht abstrahirt wird. Der Name erschliesst ihr Wesen und Werk, wesshalb er auch 3, 18 voll bestimmt erscheint: an den Namen des einigen Sohnes Gottes glauben.

Die lockerern Beziehungen des Begriffs treten in durchsichtiger Weise an: mit ἐν der Grund, in dem das πιστεύειν beruht 16, 30; mit διά τι das sachliche Motiv 4, 39. 41, mit διά τινος der das πιστεύειν vermittelnde 1, 7. Intressant ist πιστεύειν περὶ τοῦ τύφλου ὅτι 9, 18, weil es zeigt, wie deutlich sich der Evangelist auszudrücken weiss, wenn er von einem πιστεύειν sprechen will, das nicht Anschluss von Person an Person zu bleibender Verbundenheit ist. Einmal wird das Wort von Jesus mit doppeltem Objekt gebraucht: πιστεύειν αὑτὸν αὐτοῖς 2, 24.

Auch bei Johannes hat πιστεύειν kein Synonym neben sich: πεποιθέναι πείθεσθαι fehlen ganz, dagegen ἀπειθεῖν 3, 36; ὑπομονή ὑπομένειν ἐλπίς fehlen, und doch waren beide Begriffe in der apostolischen Sprache so kräftig entfaltet; ἐλπίζειν steht ein einziges Mal von πιστεύειν scharf geschieden zur Charakteristik des Judenthums, 5, 45.

Dagegen tritt das alte Begriffspaar der Schrift חֶסֶד וֶאֱמֶת gewichtig in die Sprache des Evangelisten ein, doch nicht in seinem synoptischen Gewand als τὸ ἔλεος καὶ ἡ πίστις, sondern als ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια, und nicht an die von den Menschen

zu übende sondern an die von Gott ausgehende חֶסֶד וֶאֱמֶת hat er gedacht. Beschrieb die Schrift Gott als den, der »gross an Güte und Treue" ist, nannte sie diess als seinen göttlichen Charakter, als seine Gottesmajestät, nun, eben diess war Jesu Eigenthum und Werk, sein persönlicher Besitz und zugleich seine Gabe an die Welt, 1, 14. 17[1]). Doch so bedeutsam der Prolog den Begriff verwendet, in die Reden Jesu tritt er nicht ein, so wenig als das »Wort". Wohl aber kehrt ἀλήθεια für sich allein in den Reden Jesu wieder als Hauptbegriff, theils bezogen auf einen einzelnen Ausspruch, 4, 37. 16, 7. 10, 41, vorwiegend aber mit umfassendem Sinn mit grosser Prägnanz. Der reale Sinn des alten אֱמֶת und קְשׁטָא ist festgehalten auch im griechischen Wort. Die ἀλήθεια entsteht nicht erst durch menschliches Erkennen und Reden, sie wird überhaupt nicht, sondern besteht in vollkräftigem Sein vor und über der geistigen Thätigkeit der Menschen. Nur innerhalb des Kosmos kommt ihr ein »Werden" zu, 1, 17; hier erhält sie erst durch bestimmte Ereignisse ihr Dasein und ihre Macht, dadurch dass Zeugniss gegeben wird für sie, 5, 33. 18, 37. Als über der Welt und dem Menschen bestehend ist sie ein göttliches. Ausdrücklich Gott zugeeignet als ἀλήθεια τοῦ θεοῦ wird sie abgesehen vom rec. Text 17, 17 nirgends; ebensowenig als von Gottes Licht oder von Gottes Leben spricht Johannes von Gottes Wahrheit. Er unterscheidet nicht ein doppeltes Licht, menschliches und göttliches, sondern Licht und Leben sind ein einiges, Gott allein eignendes, und was in der Welt Licht und Leben hat, hat Theil an göttlicher Wirkung und Gabe. Ganz ebenso hat er den Wahrheitsbegriff konzen-

1) Der Prolog hebt überhaupt die Beziehungspunkte der Erscheinung Jesu zum alten Testament hervor; was das alte Test. an göttlichen Manifestationen kennt, ist in ihm wesenhaft vorhanden: er ist das Wort, die Schechina, 1, 14, die Gnade und Wahrheit, der Exeget מפרש, der den von niemand geschauten Gott zugänglich macht.

trirt zu einer ungetheilten Einheit, sie zerfällt ihm nicht in eine menschliche und göttliche, sie ist Gottes Art und Wesen, er ist ὁ μόνος ἀληθινός, 17, 3, sie ist sein Wesen, aber so, wie es sich der bewussten Geistigkeit des Menschen kund giebt. Darum treten „Wahrheit und Leben" zusammen und bilden in ihrer Vereinigung den Weg zu Gott, 14, 6. Darum ist Jesus »die Wahrheit", weil in ihm das in Gott verborgne gegenwärtig ist und der Welt sich offenbart. Desshalb treten weiter Geist und Wahrheit zusammen und der Geist ist »der Geist der Wahrheit", 14, 17. 15, 26. 16, 13. Sie wendet sich an das Erkennen und an das Thun; beide Formeln, γινώσκειν τὴν ἀλήθειαν und ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν werden gebraucht, 8, 32. 3, 21. Ja, ihre erste und nächste Beziehung hat sie zum Thun des Menschen und erst von hier aus tritt sie in das Erkennen ein, 7, 17. Sie macht sich zur Wurzel des menschlichen Seins. Der Mensch kann aus der Wahrheit sein, 18, 37, wie er aus Gott sein kann und beides fällt sachlich zusammen, vgl. 18, 37 mit 8, 47 f. Ihr Gegensatz ist ψεῦδος, welcher Begriff nicht nur den Betrug andrer nennt, sondern zugleich das gesammte Gebiet des Scheins, der nichtigen, imaginären Gedanken und Tendenzen bezeichnet. Wie die Wahrheit Gott eignet, so charackterisirt die Lüge den Satan, und den, der in seinem innern Wesen von ihm abhängig und gestaltet ist, ihn zum »Vater" hat, 8, 44. Die reale Wendung von ἀλήθεια rief dem Gebrauch von ἀληθινός neben demjenigen von ἀληθής. Letzteres bleibt Relationsbegriff, es fordert ein anderes Subjekt, gegen das die Person oder Sache wahr ist; ἀληθινός betrachtet die Sache nach ihrem eignen Wesen und Bestand, es wird ihr damit ἀλήθεια als ihre Art und ihr Charakter zugeeignet an sich selbst [1]). Die Beziehung von ἀληθινός auf den Gedanken »Idee", so dass es das, was seiner Idee entspreche, benenne, trägt einen fremden Begriff,

---

1) Vgl. über den Unterschied beider Adjektive Erl. 11.

ein griechisches Gebilde in das Evangelium ein. Der Gegensatz, auf den sich *ἀληθινός* bezieht, ist nicht der zwischen Urbild und Abbild, da ja nicht das Nachbild der *ἀλήθεια* entgegensteht, sondern *ψεῦδος*. Das Wort bezieht sich also auf den Gegensatz von wesenhafter, kraft- und werthvoller Realität und leerem, trügendem Schein. Bis in's Einzelne des Gebrauchs hinein bleibt die Johanneische *ἀλήθεια* bei ihrer semitischen Wurzel. Sie verbindet sich mit *μαρτυρεῖν* einerseits, 5, 33. 18, 37. 5, 31. 8, 13. 14. 17. 21, 24. 19, 35, *κρίνειν* andrerseits, 8, 16; hier hat die אֱמֶת, קוּשְׁטָא seit Alters ihre signifikante Stelle; *τὴν ἀλήθειαν λέγειν, λαλεῖν, γνῶναι, ποιεῖν, ἐν ἀληθείᾳ προσκυνεῖν* haben unmittelbar ihre semitischen Aequivalente vgl. Seite 31 f. Der in seiner Sendung wahrhaftige 7, 28 hat seine Parallele in der Sendung בֶּאֱמֶת Jer. 26, 15. 28, 9, *ὁδηγεῖν ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ* in Ps 25, 5 *ὁδήγησόν με ἐπὶ τὴν ἀλήθειάν σου* vgl. Ps. 86, 11 und im Wandel auf dem Wege der Wahrheit, Targ. Hos 10, 12. Dem Begriff *ἑστηκέναι ἐν τῇ ἀληθείᾳ* nähert sich אִתְקְיֵם בְּקוּשְׁטָא, Hab. 2, 4. Ist die *ἀλήθεια* Prädikat des Lichts, 1, 9, so stellt auch schon der Psalter dein Licht und deine אֱמֶת zusammen. Sogar die wahrhaftige Rebe, 15, 1, hat ihr Gegenstück in der Prophetie, Jer. 2, 21, *ἄμπελος ἀληθινή* Sept., und auch das specifisch Johanneische *εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας* ist nicht ohne alle Analogie im sonstigen Sprachgebrauch; sagt dieser von wahren und zuverlässigen Dingen und Ereignissen: *ἔστιν ἐξ ἀληθείας ὅτι* . . . Dan. 2, 47, so sagt es Johannes mit vertieftem Sprachgebrauch von den Personen selbst nach ihrem ganzen Bestand [1]). Der alten אֱמֶת gegenüber ist freilich die starke Betheiligung der Erkenntniss an der *ἀλήθεια* ein neues, doch in dieser Richtung bewegte sich der Begriff in der Synagoge schon längst, Johannes be-

1) Vgl. 1 Joh. 2, 21.

wahrt ihn jedoch auch in seiner engen Beziehung zur Erkenntniss vor der Verflüchtigung ins Leere der Abstraktion. Die Wahrheit bleibt ihm durch die Kraft seiner Gottesanschauung, wie sie ihm aus der Kenntniss Jesu ersteht, ein inhaltlich reiches, bestimmtes, ein reales, lebendes [1]).

Nicht nur in seiner sprachlichen sondern auch in seiner innern Gestalt ist das Johanneische Glauben höchst einfach bestimmt. Nathanael nennt Jesus Gottes Sohn und König Israels, Jesus antwortet ihm: du glaubst, 1, 51. Er nennt sich dem Blindgebornen als den Sohn Gottes, und nun ist dessen Antwort: ich glaube, 9, 38. Auf das Bekenntnis des Thomas erwiedert er: du hast nun Glauben, *πεπίστευκας* 20, 29. Fordern die Juden Jesus auf, es ihnen zu sagen, wenn er der Christus sei, so lautet die Erwiederung Jesu: ihr glaubt nicht, 10, 25. Der Glaube ist somit Anerkennung Jesu in seinem messianischen Beruf. Die Erwartung sofortiger Hülfeleistung liegt nicht nothwendig in ihm, obgleich sich der Glaube unter gegebenen Verhältnissen zu solcher Bitte gestalten kann und muss. Die Zuversicht, mit welcher der Königliche die ihm für seinen Sohn gegebene Verheissung hinnimmt, heisst Glaube an Jesu Wort, 4, 50, und das Tadelwort an Martha: wenn du glaubtest!

---

1) Natürlich erscheinen auch einzelne Begriffsverknüpfungen, die schwerlich irgend wo sonst ein Analogon haben: so die Verbindung der Wahrheit mit *βρῶσις*, *πόσις*, *ἄρτος*, 6, 55. 32. *ἁγιάζειν ἐν τῇ ἀληθείᾳ* 17, 17. 19, an letzterer Stelle jedoch in starker Annäherung an den Gebrauch von בְּקוּשְׁטָא, die Verknüpfung von *ἐλευθερία* und *ἀλήθεια* 8, 32; *ἀκούειν τήν ἀλήθειαν παρὰ τοῦ θεοῦ* 8, 40; die konstante Benennung des Geists als *πνεῦμα τῆς ἀληθείας* 14, 17, 15, 26. 16, 13; vgl. I Brf. 5, 6, die übrigens darin ihre Vorbildung hat, dass Gott in der *ἀλήθεια* sein Wesensprädikat hat. Die Briefe geben an neuen im Evangelium nicht vorliegenden Wendungen: *ἔργον καὶ ἀλήθεια* 1, 3, 18 *ἀλήθεια καὶ ἀγάπη* II, 3 *ἀγαπᾶν ἐν ἀληθείᾳ* I, 3, 18 II, 1. III, 1. *περιπατεῖν ἐν ἀληθείᾳ* II, 4. III, 3. 4. *ἡ ἀλήθεια ἡ μένουσα ἐν ἡμῖν καὶ μεθ᾽ ἡμῶν ἔσται* II, 2. *ἡ ἀλήθειά σου* III, 3. *μαρτυρεῖσθαι ὑπ᾽ αὐτῆς τῆς ἀληθείας* III. 12, *συνεργὸν γίνεσθαι τῇ ἀληθείᾳ* III, 8, Wendungen, die, etwa von der lezten abgesehen, alle im Bereich des semitischen Begriffs bleiben; zu *ἀγαπᾶν ἐν ἀληθείᾳ* vgl. *οἱ ἀγαπῶντες τὸν κύριον ἐν ἀληθείᾳ*. Psalt. Sal. 14, 1. 10, 4. 6, 9.

bezeichnet ihren Zweifel, ob sich wohl Jesus jezt dem Tode übermächtig erweisen werde, als Glaubensmangel. Aber der wesentliche Charakter des Glaubens liegt hier nicht in der Zuversicht, mit der in einer individuellen Nothlage eine einzelne Gabe momentan erwartet und erbeten wird, sondern im Glauben ist ein bleibendes, umfassendes Verhältniss zu Jesus gedacht, Anschluss an ihn als an den Christus, Gottes Sohn. So wird in den Heilungsgeschichten der Glaube nicht in der Bitte herausgehoben, sondern als das Resultat des Wunders, sofern es den Geheilten in ein bleibendes Verhältniss zu Jesus stellt. Der Glaube des Blindgebornen besteht für Johannes nicht darin, dass er von Jesus die Oeffnung des Auges erwartet, sondern darin, dass er, nachdem und weil er sehend geworden ist, Jesu Gottessohnschaft bejaht. Das Begehren: komm herab und hilf! manifestirt nicht Glaube sondern das nicht vorhandensein desselben, 4, 48. Wohl aber glaubte der Königliche nach dem Zeichen mit seinem ganzen Haus, 4, 53. Desshalb wird mit auffälliger, stark heraustretender Verschiedenheit des Sprachgebrauchs von demjenigen der Synoptiker das Verhalten der Umgebung Jesus zu ihm beständig in den Glaubensbegriff gefasst, auch wenn kein einzelnes konkretes Begehren an ihn gerichtet wird. Die Jünger, 2, 11. 20, 8, die Juden im Tempel, 8, 30, viele der Obersten, 12, 42, ja wenn es nicht gehindert wird, das ganze Volk, 11, 48, glaubten an ihn. Wiederum die Juden glaubten nicht, 12, 37, keiner der Obersten, 7, 48, auch seine Brüder nicht, 7, 5. Der Eindruck, der von Jesu Wort und Werk ausgeht, stellt seine Umgebung beständig vor die Frage, ob er der Christus sei, und diese Frage wird bejaht oder verneint, wesshalb bei Johannes dem Glauben stets das nicht Glauben, *οὐ πιστεύειν*, nicht *ἀπιστεῖν* gegenübersteht. Was immer jenem negativen Verhalten positiv zu Grunde liegen mag, für Johannes ist das das bedeutsame Moment, dass der Anschluss an Jesus in Anerkennung seiner Messianität nicht

zu Stande kam; dieses negative Resultat ist das für die ganze Stellung zu Gott entscheidende.

So wenig im Glauben eine bestimmte, auf eine einzelne Noth bezogene Bitte enthalten ist, so voll ist er doch von Erwartung, da sich die messianische Stellung Jesus nicht zuschreiben lässt, ohne dass er eben hiemit Ziel einer umfassenden, unbegrenzten Erwartung wird, welche die höchsten Güter, die Vermittlung des göttlichen Lebensbesitzes an die Welt bei ihm sucht. Und diese Erwartung bleibt hier so wenig, wie in der Bitte um eine einzelne Hülfe, in schwankender Unsicherheit. Glaube ist sie nur dann, wenn sie befriedigt und zu sicherer Ueberzeugung geschlossen ist. Denn nur dann wird Jesus in seiner Bedeutung, die er für die Welt besitzt, bejaht. Er tritt in den des Lichts und Lebens ermangelnden Kosmos als die alles in sich befassende Gabe Gottes, ἡ δωρεὰ τοῦ θεοῦ 4, 10; er ist für sie das Licht und das Leben. Der Glaubende schaut nicht nach einer Gabe aus, die ihm ferne wäre, er sucht nicht nur, er bejaht, dass in Jesus die Wahrheit und das Leben erschienen sind, er hat darum, und was er hat, ist »ewiges Leben", und dies desshalb, weil Jesus der Welt solches giebt. Eine andre Bedingung zum Empfang der Gabe Jesu als den Glauben giebt es nicht. Unterbleibt der Anschluss an Jesus, so bleibt der Mensch, was er ist, verhaftet an Finsterniss und Tod, den er mit dem ganzen, ohne den Christus licht- und leblosen Kosmos theilt und sein finstres, hinsterbendes Wesen wirkt sich aus in seine lezte Konsequenz, die Verlorenheit, 3, 16. 8, 24. Weil aber in Christus das Licht und das Leben in die Welt eintrat, so bedarf es, um dieselben zu empfangen und zu besitzen, nichts anderes als des Glaubens an ihn, und die in ihm enthaltene Erwartung hat darum die Gewissheit in sich, dass sie in Jesus ihre Erfüllung besitzt.

Damit dass die im Glauben eingeschlossne Erwartung bei Johannes umfassenden Inhalt hat, erhält dieselbe nicht einen

abstrakten Charakter, vielmehr wird er wie bei den Synoptikern so auch hier höchst bestimmt als aktuelles inneres Erlebniss gedacht; es sind konkrete Eindrücke und Wahrnehmungen, aus denen die Zustimmung zu Jesu Messianität als Entschluss und That des Glaubenden erwächst. Den Ausruf Nathanaels, wie er unmittelbar aus dem Eindruck, den Jesu Wissen auf ihn macht, hervorbricht, nennt Jesus Glauben, 1, 51. Analog wird die Wirkung, die das so eben gesprochne Wort Jesu auf die Hörer hat, indem es die Ueberzeugung wirkt, er sei wirklich wie er ihnen sagt, von Gott gesandt, Glauben genannt, 8, 30. Aber solch momentanes, unmittelbares Ergriffensein von der geistigen Macht Jesu kann auch wiederum hinfallen und der Annäherung an ihn nicht bleibender Anschluss sondern Abwendung von ihm folgen. So behandelt Jesus die Juden, die zu ihm Glauben gefasst haben, 8, 31, noch nicht als wahrhafte Jünger; er zeigt ihnen den Weg, wie sie diess erst zu werden haben, nämlich durch Bleiben in seinem Wort. Und nun werden aus den Glaubenden in rascher Wendung wiederum nicht Glaubende. Die Verheissung, dass sie als seine Jünger die Wahrheit erkennen und in der erkannten Wahrheit die Freiheit finden werden, beleidigt sie, die Voraussetzung derselben, dass sie jetzt Knechte seien, wird von ihnen scharf zurückgewiesen, sie haben als Abrahams Söhne längst, was er ihnen erst geben will. Diese Abweisung seiner Gabe ist des Glaubens Gegentheil, und nun schliesst sich sofort Jesu Erklärung an: ihr sucht mich zu tödten, sie, die eben noch als gläubig gewordne bezeichnet waren. Jesus leitet damit ihren Protest gegen seine Verheissung hinaus auf seine letzte unausweichliche Konsequenz, gerade in diesem Moment mit durchdringender Wahrheit, weil nichts so sehr als ihr in sein Gegentheil umschlagender Glaube die ganze Tiefe und Schärfe des Gegensatzes offenbart, in dem sie zu ihm stehn. Sie können sich vor ihm, der sie der Knechtschaft beschuldigt, nicht

als die Freien behaupten, ohne den Wunsch und Willen: weg mit ihm![1]) Aehnlich wird nach dem ersten Auftreten Jesu in Jerusalem gesagt: viele glaubten an ihn, aber sofort beigefügt: Jesus vertraute sich ihnen nicht, 2, 24. Einem von Jesus als dauernd und bleibend geschätzten Glauben hätte er seinerseits vertrauend geantwortet, wie er Nathanael, dem Israeliten ohne Falsch, sofort verheisst, er werde den Himmel offen sehn. Und doch ob auch Jesus in der Voraussicht, die Zustimmung dieser vielen zu seinem Auftreten werde keine bleibende sein, dieselbe für nichtig achtet, so heisst sie doch, weil sie jetzt wenigstens eingeht auf Jesu Wort und Werk, Glaube. Als Veranschaulichung dieser Glaubenden tritt im folgenden Nikodemus auf, dem jedoch, wie er die Erklärung Jesu, dass dem Menschen eine Geburt von oben nöthig und erlangbar sei, beharrlich von sich weist, gesagt wird: ihr glaubt nicht, 3, 12. Sogar die Obersten, die sich nicht zu ihm zu bekennen wagen und die Herrlichkeit der Menschen mehr lieben als die Herrlichkeit Gottes, heissen doch „Glaubende", 12, 42, so nachdrücklich betont wird, dass nicht glauben kann, wer Ehre von den Menschen nimmt und die von Gott gegebne nicht sucht, 5, 44. Allein es soll die innere Anerkennung bezeichnet werden, die Jesus trotz ihrer sittlichen Schwäche und Verdorbenheit ihnen abnöthigt, und diese Bejahung des göttlichen Charakters seines Worts und Werks wird Glaube genannt.

Nicht nur der Glaube der Juden, auch derjenige der Jünger besteht nicht ohne Unterbrechung fort. Auf ihre Versicherung: darum glauben wir, dass du von Gott ausgiengst, antwortet Jesus: jetzt glaubt ihr, 16, 21, nicht in der Absicht, ihr Glauben zu bezweifeln[2]); nein, wenn sie aus der Macht seines Wissens

1) Es ist nur eine Ausflucht der Verlegenheit, wenn man an einen Subjektswechsel in der Stelle dachte. Die Gegenrede der Juden bezieht sich direkt auf Jesu Verheissung und wird auch ausdrücklich vom Evangelisten als „Antwort" bezeichnet. So können die Antwortenden auch nur die angeredeten „Glaubenden" sein.

2) Das Fragezeichen der Texte ist ungehörig.

den Schluss ziehen, dass er von Gott ausgieng, das ist Glaube und Jesus bestätigt ihre Versicherung: desshalb glauben wir. Aber freilich nur »jetzt", ἄρτι, glauben sie und die Stunde ist da, wo sie sich zerstreuen und ihn allein lassen. Der Gegensatz schränkt deutlich ihr Glauben auf den gegenwärtigen Moment ein, da er noch unter ihnen steht und sein Innerstes ihnen erschliesst. Allerdings hat er ihnen, 16, 27, gesagt: ihr habt mich geliebt und geglaubt, dass ich von Gott ausgieng, aber dieses rückblickende Lob berechtigt nicht, dem Glaubensbegriff eine unbelegbare Wendung zu geben, etwa: nur der Glaubensheroismus, nicht der Glaube bleibe aus. Sie haben ihn geliebt und an ihn geglaubt, sie glauben auch jetzt noch, doch nicht mehr im Moment der Passion. Dieses wandelbare, unbefestigte Glauben stellt freilich nicht das Ziel des Jüngers dar, daraus muss eine bleibende Bejahung werden, die von Jesu Macht und Recht nicht mehr lässt, jenes »erkannt und geglaubt haben", 6, 69, wie es der Jünger von sich sagt, jenes »gläubig geworden sein", zu dem Thomas vom Auferstandnen aufgerufen wird, 20, 27.

Die Befestigung des Glaubens, die ihn zum bleibenden Charakter des Menschen macht, geht mit der Bereicherung Hand in Hand, die er in seinem Inhalt erfährt. Der Glaube erfasst nicht sofort die ganze Bedeutung Jesu, diese tritt ihm erst nach und nach in's Licht, darum wird der Glaube ein mannigfaltiges, in seinem Inhalt sich bereicherndes und wachsendes, je mehr er das Ganze der Bedeutung Jesu zu erfassen vermag. Die unentwickelten Formen des Glaubens heissen desshalb, weil sie sich noch nicht auf die gesammte Bedeutung Jesu beziehn, nicht Unglaube sondern auch ihrerseits Glaube. Nikodemus nennt Jesus Lehrer von Gott gekommen und eine solche Benennung Jesu heisst der Evangelist »Glaube an seinen Namen" 2, 23, wenn auch der Einblick in Jesu Stellung damit noch lange kein vollständiger

umfassender ist. Verwandt ist das Urtheil des Volks: er ist ein oder der Prophet! 4, 19. 6, 14. 7, 40; noch voller ist der Glaube bestimmt, wenn Jesus als der Christus, Israels König erkannt ist, 1, 50. 4, 26. 7, 41 neben 40. 11, 27. Doch so gewiss diess Glaube ist, so wird doch von den Jüngern, die ihm von Anfang an den Christusnamen entgegenbringen, nach dem Zeichen von Kana bedeutsam gesagt: er machte seine Herrlichkeit offenbar und seine Jünger glaubten an ihn, 2, 11, und nach der Auferstehung heisst es wiederum nachdrücklich von dem ungenannten Jünger: er sah und glaubte, 20, 8. Mit dem Thomasbekenntniss, mit dem das Evangelium schliesst, steht auch der Glaube inhaltlich an seinem Ziel.

Die ganze Vielheit der Glaubensaussagen von der einfachsten bis zur reichsten wird von dem höchst charakteristischen Ausdruck umspannt: glaubt, dass ich bin, 13, 19. Was dieses »ich" in sich schliesst, ist damit noch nicht beleuchtet und bestimmt, und es ist schwerlich zulässig, wenn wir nach eignem Gutdünken dem Satze ein Prädikat geben, das er nicht hat, etwa: dass ich der Christus bin u. dgl. Vielmehr ist diess die erste einfachste Funktion des Glaubens, festzuhalten: er ist! ihn anzuerkennen als den daseienden, vorhandnen, wirklichen, als ἀλήθεια. Die Stelle sieht hinaus auf die Passion. Dann haben sie ihn nicht als den Entschwundnen und Untergegangnen zu betrachten, dann gilt es zu glauben: er ist. Analog wird den Juden gesagt: ihr glaubt nicht, dass ich bin, 8, 24, und damit wird der Unglaube auf seine radikale, principiellste Gestalt zurückgeführt. Sie streiten ihm sein Dasein ab, und lassen ihm nicht gelten, was er doch thatsächlich vor ihren Augen ist. Allein dieser einfachste Ausdruck des Glaubens nimmt zugleich die ganze Fülle desselben in sich auf. Diese absolute Bejahung seines Seins, die dasselbe hinstellt als unerschütterliches Faktum: ich bin, ruft zu einer

unbedingten Zuversicht auf. Solches Sein ist schliesslich Gottes Prädikat, und ein Glaube, der ihn erfasst als den welcher ist, erkennt ihm die Unzerstörbarkeit und Festigkeit dessen zu, der »das Leben hat in sich selbst", 5, 26. Schwerlich ist der Ausdruck ohne Rückbeziehung auf alttestamentliche Vorbildungen. *πιστεύειν ὅτι ἐγώ εἰμι* fordert der Prophet für Gott, Jes. 43, 10; sodann dürften Stellen wie Deut. 32, 39 und vor allem aus der Name Gottes, Ex. 3, 14, im Hintergrunde stehn. Was Gott in seiner Offenbarung an Israel demselben zunächst zur Anerkennung vorhält, dass er ist, der er ist, das überträgt sich auch auf Jesu Erscheinung, auch er steht vor den Menschen als der, welcher ist, und der Glaube hat ihm gegenüber dasjenige zu bejahn, was Israel in seinem Gottesnamen von Gott aussagt.

Allen Formen des Glaubens ist diess wesentlich, dass Jesu Verhältniss zu Gott erkannt und bejaht wird. Ein Lehrer von *Gott* gekommen, sagt Nikodemus und darum ist sein Wort Ausdruck des Glaubens. Ebenso bezeichnen ihn die Namen Prophet und Christus als von Gott gesandt. Darauf wird sehr ernst der Nachdruck gelegt, als auf den Punkt, der für die gesammte Stellung zu Jesus entscheidend ist. Am Grabe des Lazarus dankt Jesus vor dem Volke für die Auferweckung desselben, damit alle glauben, dass Gott ihn gesandt hat, 11, 42. Das Ziel der Glaubensbegründung in den Jüngern wird so bestimmt: sie glaubten, dass du mich sandtest, 17, 8, nicht anders auch das Ziel, zu dem die Welt gebracht werden soll, 17, 21. Das anerkennende Wort: jetzt glaubt ihr! wird den Jüngern zu Theil, nachdem sie erklärt haben: wir glauben, dass du von Gott ausgegangen bist, 16, 30 vgl. 27. Die Sendung durch Gott setzt sich in Jesu bleibendem Verbande mit ihm fort und auch dieser wird als der wesentliche Inhalt des Glaubens genannt: der Glaube erfasst, dass er im Vater ist und der Vater in ihm, 14, 11. 10, 38. Die gesammte Bedeutung

Jesu für die Welt, also aller Werth und alle Wirkung des Glaubens hat darin ihren Realgrund, dass Gott derjenige ist, welcher ihn sandte und in welchem er mit seinem ganzen Sein und Wirken ist; darum liegt an dieser Stelle des Glaubens Nerv.

Auch das Nichtglauben tritt in verschiedner Form und Abstufung auf. Von den Brüdern wird z. B. gesagt: nicht einmal sie glaubten, 7, 5; denn sie stossen sich an der galiläischen Verborgenheit Jesu, am Mangel von Offenbarung der Welt gegenüber. Derselbe Gedanke findet aber auch im Jüngerkreise noch während der letzten Reden Jesu Ausdruck, 14, 22, und auch den Jünger, dem der Vater noch als der verborgne und unbekannte erscheint, frägt Jesus desshalb: glaubst du nicht? 14, 10. Weder dieser noch jene sind damit den Juden gleichgestellt. Die Brüder setzen ausdrücklich voraus, dass Jesus, wenn er nach Jerusalem geht, dort Zeichen thun wird und darin besteht gerade ihr Unglaube, dass sie Jesus auffordern: lass deine Jünger deine Werke sehn! Die Juden dagegen verhören den geheilten Blinden in der Absicht, das Zeichen als ungeschehen zu annulliren, und ergeben sich in die Wirklichkeit des Zeichens erst angesichts der nicht zu beseitigenden Aussage seiner Eltern, 9, 18 ff. Dort liegt der Anstoss darin, dass seine Zeichen nicht öffentlich sind, hier darin dass er, ein solcher Mensch, Zeichen thut. Die Abweisung Jesu kann von sehr verschiednen Momenten in seiner Erscheinung ausgehn und auch dann noch, wenn schon innere Beziehung zu ihm vorhanden ist, doch noch gewissen Seiten seines Wesens und Werks gegenüber fortbestehn. Seine definitive bleibende Gestalt hat der Unglaube dann gewonnen, wenn er bei dem Urtheil anlangt: dieser Mensch ist nicht von Gott, 9, 16. Wie für den Glauben, so ist auch für den Unglauben Jesu Verhältniss zu Gott der entscheidende Punkt.

Der Aufruf zum Glauben liegt unmittelbar in der Weise, wie

sich Jesus der Welt darstellt und bezeugt. Die Frage: wer bist denn du? ist innerlich grund- und rechtlos, weil sie das was er konstant der Welt bezeugt, überhört, 8, 25. Er steht sich offenbarend vor den Menschen, und das, was er aus sich heraus ihnen kund giebt, kann nur *eine* Konsequenz in ihnen finden: unbedingtes Vertrauen, das sich ihm als dem von Gott ausgegangnen Erretter und König der Welt hingibt. Sein Wort und Werk, die beiden Medien seiner Selbstbezeugung, sind darum auch die beiden Glaubensmotive, wobei das Werk mit seinem wunderbaren Charakter, der es zum Zeichen macht, eine eigenthümliche Bedeutung erhält. Durch ein Wunder des Wissens wird Nathanael gläubig, auf demselben Wege wird auch die Samariterin von Jesus zum Glauben geführt; aus der Erkenntniss, dass Jesus nicht der Frage bedarf, sondern in seinem eignen Wissen das die Jünger bewegende schaut und löst, entspringt der Glaube der Jünger, 16, 30. Die Zeichen in Jerusalem, vor allem aus das Lazaruszeichen, wirken in den Juden Glauben, das Zeichen zu Kana in den Jüngern, 2, 11. 23. vgl. 7, 31. 11, 45. 12, 11. Der Blinde wird darauf verwiesen, dass er den Sohn Gottes »gesehen hat" in der heilenden That, nicht nur hört in seinem Wort, 9, 37 vgl. 6, 36. Jesus selbst macht die Zeichen für die Juden wie für die Jünger als Glaubensmotiv geltend, denn sie sind sein Zeugniss, um dess willen oder dem sie Glauben schuldig sind, 10, 25. 38. 14, 11, das Gott für ihn ablegt, 5, 36. Um der Werke willen ist Israels Unglaube unentschuldbare Sünde, 15, 24. 12, 37. Andrerseits wird auch bei Johannes die Zeichenforderung rundum abgewiesen und sofort als die auf seinen Tod hinzielende Tendenz charakterisirt, 2, 18 ff. Es sind die murrenden Juden, welche fragen: was thust denn du für ein Zeichen? 6, 30; in ihrer Aufforderung: lass deine Jünger deine Werke sehn, offenbaren die Brüder ihren Unglauben, 7, 3 ff. Die Bitte um das Wunder wird als Nichtglauben getadelt, 4, 48, und das Evan-

gelium schliesst mit der Seligpreisung derer, welche nicht sehn und doch glauben, 20, 29.

Es fehlt nicht an Stellen, die den Gedankengang aufdecken, aus dem diese beiden Reihen von Urtheilen über den Glauben erwachsen und in dem sie ihre innere Einheit haben: Joh. 14, 10. 10, 38.

Jesu Wort schliesst sein Verhältniss zu Gott und zu den Menschen auf; es ist das erste und nächste Mittel seiner Selbstbezeugung, auf das er den Jünger, den er fragen muss: glaubst du nicht? zuerst verweist. Und zwar entsteht das Anrecht seines Worts auf Glauben nicht nur daraus, dass es sie ausdrücklich seiner Sendung durch den Vater und seiner bleibenden Gemeinschaft mit ihm versichert, sondern sein gesammtes Reden hat in Gott seinen Ursprung und tritt darum mit allen Charakteren des Göttlichen vor den Menschen; dieser soll im Stande sein, die Art Gottes in der Rede Jesu wahrzunehmen, womit sein Wort als Basis eines vollen Vertrauens erkannt ist. Wer nun in seinem Wort die göttliche Selbstbezeugung wahrnimmt, der »glaubt *ihm*", er hat in diesem Moment noch nichts vor sich als Jesu Person, es sind die an ihr selbst zu Tage tretenden göttlichen Charaktere, auf die das Vertrauen und die Anerkennung bezogen ist. Neben der Fähigkeit, in seinem Wort schon seine Gemeinschaft mit dem Vater wahrzunehmen, ist die Forderung des Zeichens Glaubensschwäche. Denn dann ist das Wort, das an sich selbst schon voll zureichender Glaubensgrund wäre, ohne die ihm entsprechende Glaubensfolge geblieben, und der erste Aufruf zum Glauben erwies sich somit als fruchtlos. Nicht erst nach der Auferweckung des Lazarus sondern vor derselben wird an Martha die Frage gestellt: ich bin die Auferstehung, glaubst du das? denn nicht erst die That sondern schon Jesu Zusage ist voll zureichendes Glaubensmotiv; und wenn sie nicht als solches wirksam wird, sondern der Glaube erst am Werk entspringt, und somit des »Sehens"

zu seinem Entstehn bedarf, so tritt damit eine relative Unwilligkeit und Unfähigkeit zum Anschluss an Christus zu Tage, ein Widerstand, der erst vor der sichtbar werdenden Bezeugung seiner Herrlichkeit weicht. Nun wäre aber ein Wort, das nur Wort und Rede bliebe, niemals Glaubensgrund. Ein nur redender Christus hilft der Welt nichts, da das Wort für sich allein noch nicht Wirkung und Gabe ist, die in den reellen Bestand des Menschen eingreift. Desshalb ist nicht das Reden, sondern das Thun des Christus Glaubensgrund: wenn ich nicht *thue*, so glaubt mir nicht, 10, 37. Sein Wort kann es nur darum sein, weil es die Gewähr in sich schliesst, dass das Werk ihm folgt, und diese Sicherheit bietet es desshalb, weil es aus Gott stammt. Der Vater spricht nicht nur, sondern er thut seine Werke, *ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτοῦ*, 14, 10, und zwar als der, »der in Jesu bleibt", so dass das Werk, welches Gott thut, zugleich Werk Christi ist und der Glaube sich auf ihn richten kann. Indem das Werk den Menschen vor die vollendete Gabe Gottes stellt, vor das zum Ziel gekommene Wort, das sich durch den Hinzutritt des Werks in seiner Gotteskraft enthüllt hat, liegt in demselben ein erneuter und verstärkter Glaubensimperativ: wenn ihr mir nicht glaubt, so glaubt um der Werke selber willen, *διὰ τὰ ἔργα αὐτά*. Das Wort sagt Werke an, aber es ist noch nicht das Werk selbst; wenn nun »die Werke selber" - *τὰ ἔργα αὐτά* [1]) - vorliegen, so ist damit die Offenbarung Christi eine vorgeschrittenere, entfaltetere, und die Glaubensaufgabe somit erleichtert. Darin liegt die Glauben wirkende Kraft des Werks sowohl für die zum Glauben willigen als für die unwilligen, für die Jünger wie für die Juden. Die Glaubenswilligkeit empfängt im Werk jene Stärkung, welche die Erfahrung mit der ihr eignenden Gewissheit und

---

1) Vgl. das *αὐτός* bei Polyb. *δι' αὐτῶν τῶν ἔργων λαβεῖν τὴν πίστιν* 1, 35, 4; *δι' αὐτῶν τῶν πραγμάτων* 7, 13, 2.

Sicherheit gewährt, die Unwilligkeit zum Glauben hat im Werk ihre faktische Widerlegung, so dass die mit ihr ringenden Glaubensmotive aus ihm energische Kräftigung ziehn. Bleibt jedoch auch dieser Glaubensimperativ erfolglos und wird auch vor dem vollbrachten und in seiner Gottesart und seinem Heilswerth unverkennbaren Werk Christus Vertrauen und Anerkennung verweigert, so ist die Unfähigkeit zum Glauben, das *οὐ δύνασθαι πιστεύειν*, dargethan, 12, 37 ff., und die in der Abweisung Christi liegende Sünde ohne Entschuldigung, 15, 24. Kömmt dagegen der Glaube wenigstens am Werk noch zu Stande, so führt der so gewonnene Anschluss an Christus hinein in Wesen und Inhalt seiner Person; aus jenem Glauben, der dem Werk gewährt wird, folgt ein neuer Glaube, der ihn in seiner bleibenden Gemeinschaft mit dem Vater fasst, 10, 38.

In andrer Hinsicht tritt das Wort über das Werk empor, sofern es nämlich Jesu Bedeutung und Gabe umfassender zum Ausdruck bringt als die einzelnen Thaten, die als Zeichen in sein irdisches Leben fallen. Diese treten freilich für Johannes nicht nur um ihrer Form willen zum Glauben in Beziehung, weil in ihnen eine die Grenzen der Natur und des Menschen schlechthin überschreitende Kraft zu Tage tritt, sondern die inhaltliche Bestimmtheit dieser Kraft, nicht nur ihr Quantum sondern ihr Quale, das durch sie hergestellte Gut macht diese Thaten zum Glaubensmotiv. Die Auferweckung des Lazarus ist Johannes darum so bedeutsam, weil sie Jesus als den, der die Auferstehung und das Leben ist, manifestirt. Analog tritt in der Heilung des Blinden der Begriff Licht, in der Speisung der Tausende der Begriff Brod heraus und auch das Zeichen von Kana heisst schwerlich nur desshalb Kundgebung seiner Herrlichkeit, weil es ein dem Naturlauf Unmögliches vollbringt, sondern darum weil es den Unterschied aufdeckt, in den sich Jesu Wirken zur bisherigen Stellung Israels und wohl

auch zu der des Täufers setzt: dort steht das alte Reinigkeitswesen mit seiner Busstrauer, hier der Christus, der die Freude der Hochzeitsfeier durch seine Gabe gewährt. So liegt auch in der wunderbaren Bethätigung seines Erkennens das Glauben wirkende Motiv nicht nur in der Uebernatürlichkeit desselben, sondern darin dass Jesus den Menschen durchschaut in seinem innern Bedürfen, so dass man ihn nicht erst fragen muss, 16, 30. Allein diese Zeichen sind doch nur Versichtbarung eines unsichtbaren Wirkens Jesu in einer Form und an einem Stoff, welche nicht den universellen bleibenden Charakter seines Werkes ergeben, weil sie der irdischen Sphäre entnommen sind. Er giebt Wein und Brod, wie sie der irdische Mensch bedarf, öffnet das Auge demjenigen Licht und setzt den Todten in dasjenige Leben, das den irdischen Verhältnissen entspricht. Definirt man die Zeichen bei Johannes nur als symbolische Darstellungen der im Worte Jesu enthaltnen Gedankenreihe, so wird dadurch der Gedanke des Evangelisten insofern verletzt, als dieselbe ihre Bedeutung für ihn sehr wesentlich darin haben, dass sie „Werke", ἔργα, sind, Realwirkungen, und zwar Werke Gottes, welche Zeugniss gebend die Verheissung Jesu stützen und bestätigen, 5, 36. Die Werke behalten für ihn eine vom Wort unterschiedne besondre Bedeutung, darum weil sich in ihnen der Wille und die Kraft offenbart, die vom Wort genannten Güter real zu schaffen. Das Zeichen hilft jedoch nur einzelnen und zwar mit einer Gabe, die noch der irdisch-sinnlichen Sphäre angehört und darum nur andeutend auf die jenseitige, reelle, göttliche Gabe hinweist. Das Wort deckt dagegen die Gabe Jesu in ihrem überweltlichen und ewigen Inhalt auf, und diess um so mehr, weil dieselbe nicht einen von Jesu Person unabhängig fortbestehenden Effekt bildet, sondern an ihm selbst haftet: seine Gemeinschaft mit den Menschen ist ihr Licht und Leben. Je unmittelbarer der Mensch mit Jesus selbst verbunden ist, je

direkter sein Glaube sich auf den eignen Inhalt der Person Jesu bezieht, um so vollständiger und wirksamer ist er in die Gabe Jesu hineinversetzt. In dieser Hinsicht geht das Wort hinaus über das Zeichen und ist reicher als dasselbe, weil jenes enger und persönlicher mit Jesus in Beziehung setzt als dieses.

Aus der Doppelheit der Offenbarungsmittel, durch die sich Jesus der Welt erschliesst, aus dem Nebeneinanderstehn von Wort und Werk und dem Verhältniss gleichzeitiger Ueber- und Unterordnung beider unter einander erhalten die Doppelurtheile Jesu über das Verhältniss des Glaubens zum Wunder ihre volle Durchsichtigkeit und Einheit. Schon im Wort enthüllt sich Jesu Verhältniss zu Gott, darum ist ein auf das Werk wartender Glaube schwach, doch erst im Werk ist Jesu Stellung zu Gott ganz aufgedeckt, darum ist erst das Werk das endgültige durchschlagende Glaubensmotiv, an dem Glaube und Unglaube zu ihrem reifen völligen Bestand gelangen. Andrerseits ist das sichtbare Werk des irdischen Christus nur Zeichen, während das Wort die ganze Gabe Jesu benennt und darbietet, und diess so dass es in sich selbst die Leben gebende Kraft hat, darum ist schon das Wort voll und ganz Glaubensgrund und die Willigkeit zum Glauben bedürfte des Zeichens nicht.

Wird aus dem Worte Jesu an den Königlichen: wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, so glaubt ihr nicht, 4, 48, gefolgert, dass das Werk bei Johannes nur Hülfsmittel für die Glaubensschwäche sei, so setzt man dieses Wort mit der im ganzen Evangelium stetig wiederkehrenden Betonung des Werks als der göttlich gegebnen Basis des Glaubens in Widerstreit. Das Werk ist dem Evangelisten zum Christusbilde so unentbehrlich wie nur irgend einem Juden, wie jedem rationalen Denken überhaupt. Eine Gedankenbildung, Idee und Wort, die den reellen Bestand des Menschen und der Welt unberührt liesse, gilt Johannes nichts, am allerwenigsten als Manifestation Gottes,

als Enthüllung seiner Herrlichkeit. Daher erhalten wir bei Johannes konstant jene Zusammenfügung der Begriffe zu verbundnen Paaren, von denen der eine in's Erkennen, der andre in's Wesen des Menschen eingreift: »Licht und Leben", »Wahrheit und Leben", »Wahrheit und Geist", und zwar so dass beide untrennbar verbunden sind in wechselseitiger Kausalität: das Leben ist der Menschen Licht und das Licht führt ins Leben, der Geist leitet in der Wahrheit die, welche aus der Wahrheit sind. Der Leben und Geist gebende ist der Wirkende. Allein das »Werk", welches der Königliche erbittet, verhält sich zu dem, was der Christus als Werk Gottes in der Welt ausrichten soll, nur als Zeichen. Der Tadel Jesu bezieht sich schwerlich nur auf die Form der Bitte, welche Jesu eignes Herabkommen nach Kapernaum wünscht und sich eine andere Weise der Heilung nicht vorstellen kann als die durch Jesu eigne Gegenwart vermittelte. Das Verlangen an sich selbst, der Kummer, aus dem es geboren ist, die Betrachtung des Todes, die in ihm liegt, thut die Abwesenheit des Glaubens im Bittenden kund. Wie gering ist die Gabe, die er mit seinem Begehren sucht, verglichen mit dem, was der Glaube hätte. Der Sohn kehrt ihm in's Leben zurück, doch in ein Leben, das immer noch die Bedürftigkeit einer neuen höhern Lebensgabe in sich hat und an sich selbst noch nicht vom »Sterben in der Sünde" löst. Weit höher als die äussere Seite der Gabe greift diejenige Wirkung derselben, die in das Innenleben fällt: der Glaube, dem die Verheissung gegeben ist, dass in ihm auch der Gestorbne lebt, 11, 25. Und dieser Glaube sollte auch ohne das Zeichen entstehn und bestehn, auch wenn der Sohn stirbt. Jesus spricht aus, dass seine Umgebung zu solchem Glauben nicht fähig sei; dem Bittenden schiene angesichts des sterbenden Knaben die Lebensgabe Gottes nicht vorhanden. Jesus stellt sich ihm als macht- hülf- und werthlos dar, es sei denn er greife mit einer momentanen sinnenfälligen Machtwirkung

in seine Noth ein. Er thut es, da ja die Bitte nicht grundlos und die Erhaltung des Sohns, ob auch in Jesus das über das Sterben übergreifende Leben erschien, für den Vater ein Gut und eine Gabe ist. Doch er gewährt die Bitte in einer Form, die den Bittenden zu einer kräftigeren Bethätigung des Vertrauens nöthigt, als diejenige ist, die er spontan Jesus entgegenbringt. Er muss sich an der Verheissung Jesu genügen lassen, und soll so erfahren, dass in Jesu Wort die volle Lebensgabe enthalten ist; so bahnt sich die Fähigkeit zu einer Glaubensstellung an, welche auch das Wort, das nicht nur dem vor dem Tode bewahrten sondern dem Sterbenden Leben giebt, bejahen kann. In Parallele mit dem Wort an den Königlichen wird dasjenige an die Jünger, 11, 15, zu stellen sein: ich freue mich, dass ich nicht bei Lazarus war, damit ihr glaubt. Angesichts des sterbenden Lazarus wäre den Jüngern der Glaube erloschen, weil derselbe Gedanke, der von Seite der Juden am Grabe geäussert wird: konnte dieser, der die Augen des Blinden öffnete, nicht machen, dass auch dieser nicht starb? 11, 37, auch ihr Gedanke gewesen wäre. Auch die Jünger sind noch nicht im Stande, angesichts des die Verheissung scheinbar aufhebenden Verlaufs der äussern Ereignisse die Zuversicht dennoch zu bewahren. Darin liegt die Nothwendigkeit des Zeichens und zugleich der in der Bitte um dasselbe liegende Glaubensdefekt.

Vollends durchsichtig ist, warum die Zeichenforderung nach der Tempelreinigung und das Verlangen: thue was Moses that, gieb Brod vom Himmel! nach der Speisung der Tausende, und das Begehren der Brüder: thue deine Zeichen in Jerusalem! abgewiesen werden; denn in all diesen Begehren liegt nicht nur kein Glaube, sondern die direkte ausdrückliche Verweigerung desselben. Die Wahrheit seines Urtheils über den Kultus Israels, wie er es in der Säuberung des Tempels zum Ausdruck bringt, und sein Recht reinigend in denselben einzugreifen, wird mit

der Forderung, dass er sich legitimire durch ein Zeichen, ausdrücklich in Frage gestellt; sein Handeln wird nicht als in sich selbst berechtigt und Gottes Sinn gemäss anerkannt. Die Aufforderung es Mose gleich zu thun, negirt alles, was Jesus an Wort und Werk dem Volke darbot, als werthlos, und die Weisung der Brüder kritisirt sein Verhalten als ungenügend für den, der den Christusanspruch erhebt. Jesus hat der Glaubensverweigerung nie Zeichen entgegengestellt, die Ueberwindung und Heilung derselben geschieht nicht durch Steigerung der Machtwirkung, sie muss in ethischen Potenzen sich finden oder sie findet sich nicht, zumal da in allen drei Fällen die Verweigerung des Vertrauens sich nicht nur auf sein Wort sondern direkt auf sein Werk bezieht. Er steht vor den Sanhedristen nicht nur als der, welcher den Tempel reinigen möchte, sondern er hat ihn gesäubert und sie vor ein vollzognes Faktum gestellt, doch sie beugen sich unter dasselbe nicht. Die Rede in Kapernaum geht vom vollbrachten Zeichen aus, doch dieses brachte die Empfänger nicht über den Gedanken hinaus: wir haben Brod bekommen! 6, 26. Die Brüder haben seine Thaten vor Augen, leugnen sie auch nicht: wenn du solches thust, so offenbare dich der Welt! und gerade so erscheint ihnen sein Verhalten ungenügend und anstössig. Solche Kritik seines Wirkens hat Jesus konstant auf sein Sterben verwiesen. Sie lehnen sein Recht, den Tempel zu reinigen, ab: er wird ihn nicht nur reinigen, sondern neu bauen, doch erst nachdem sie ihn abgebrochen haben. Sie begehren mehr als nur Brod: er wird sie in andrer Weise speisen, aber mit seinem Fleisch und Blut. Er soll sich der Welt offenbaren: er wird es thun, doch erst dann, wenn seine Zeit voll geworden ist und sich der Hass der Welt an ihm vollzogen hat. Sein Sterben bringt für das, was jetzt in seinem Verhalten dunkel und anstössig ist, die Lösung, aber freilich in einer Weise, die dem falschen Moment in der Zeichenforderung nicht entgegenkömmt. Die höhere und

neue Stufe seines Wirkens, die mit seinem Sterben beginnt, macht vollends den Anschluss an ihn zu einem Vertrauensakt. Sind schon die Worte, die von seinem Sterben reden, den nicht glaubenden ein Aergerniss, 6, 61 ff., wie viel mehr das Faktum selbst!

Auch das Zeugniss des Täufers und der Schrift bieten sich dem Glauben zur Stützung an: wer Mose glaubt, glaubt auch Jesus, 5, 45—47.

Die auf Mose gerichtete Erwartung der Judenschaft wird nicht in den Glaubensbegriff gefasst, sondern als auf ihn gesetzte Hoffnung beschrieben, ἠλπικέναι εἰς Μωυσῆν, offenbar als Parallele zu πεπιστευκέναι εἰς χριστόν, jedoch deutlich von ihm unterschieden, wie denn die auf Jesus gesetzte Erwartung nie Hoffen heisst. Jene auf Mose gerichtete Zuversicht sieht sich schliesslich getäuscht, Mose tritt vor Gott als Ankläger gegen die auf ihn hoffenden auf, und diess desshalb weil sie zwar auf ihn hofften, aber ihm nicht glaubten Dieser Gegensatz zwischen Glauben und Hoffen ist für den Glaubensbegriff des Evangeliums charakteristisch. Sie legen sich um des Gesetzes willen in voller Zuversicht die Heilsgüter bei, doch das ist nicht Glaube! Glaube wäre die Anerkennung Mose's in dem von Gott ihm gegebnen Beruf, nicht eine eigenwillige Erwartung, die von ihm Güter erhofft, die nicht er verleiht, und aus seiner Schrift etwas macht, was sie nicht ist. Fände Moses bei ihnen Glauben, so wäre hierin unmittelbar Glaube an Jesus gesetzt, weil Moses über ihn schrieb. Schwerlich ist damit nur an einzelne weissagende Worte gedacht, sondern wie Jesus, 2, 19, den Tempel mit sich zusammenfasst, so dass der Tempel zum Bild und Zeichen für den Christus wird, so bezieht er hier das ganze Gesetz auf sich, denn um seinetwillen ist Israel gegründet als sein Eigenthum und in ihm ist der Hirte, Herr und Gott erschienen, von dem Mose als vom Herrn und Gott Israels zeugt, zu dessen

Eigenthum Mose das Volk bereiten will. Die Aneignung dessen was die Schrift über Gott und seinen Willen sagt, wäre die Befähigung zum Glauben an ihn, wie wiederum die Ablehnung des Schriftzeugnisses von Gott auch den Gegensatz wider ihn zur Folge hat. In der Antithese zwischen Mose's »Schrift", γράμματα, und Jesu »Wort", ῥήματα, wird der Gedanke liegen, dass die Schrift als ein gesetzlich gültiges auftritt. Mose hat sein Wort in Schrift verfasst als ewiges unverbrüchliches Gesetz, das mit göttlicher Autorität vor Israel steht, Glauben ausdrücklich fordernd, und darum intensiv zu demselben aufrufend. Jesus fasst sein Wort nicht in Schrift und tritt nicht als der Gesetzgeber vor sie, sondern als der, der in seiner Lehre und Mahnung allen Erfolg in der innern Kraft und Wirkung seines Wortes sucht. War die gebietende Schrift ihnen nicht Glaubensgrund, so noch viel weniger sein leicht zu verachtendes und rasch vergessnes Wort. Im Verzicht auf die gesetzgebende Stellung liegt zugleich der Verzicht auf ein richterliches und anklagendes Handeln. Mose, der Gesetzgeber, ist zugleich der Ankläger gegen die, die ihm und mit ihm auch Jesus Glauben versagen. Jesus dagegen steht nicht als der Ankläger Israels vor Gott; doch bleibt darum ihr Unglaube nicht ungerichtet, er ist schon gerichtet durch das Gesetz. In analoger Weise hatte der Täufer den Beruf Glauben zu wecken in allen als Jesu Zeuge, 1, 7. 5, 33; da wo man den Täufer kennt, findet darum Jesus mehr Glauben als anderswo, 10, 42, wie denn die Hauptjünger aus dem Kreise des Täufers stammen. Es ist des Volkes Schuld, dass sie die Taufpredigt erfolglos verhallen liessen, und in ihrem Verhalten gegenüber dem Täufer ist schon ihre Ablehung seines Zeugnisses begründet, 5, 35 [1]). Sowohl die Schrift als der Täufer haben aber für den Glauben, so

1) 5, 35 enthält eine kurze, aber inhaltlich genau entsprechende Parallele zu Mths. 11, 7—19.

wichtig sie an sich sind, doch nur sekundäre Bedeutung. Weil Jesus die Hörer retten will, beruft er sich auf den Täufer, nicht weil er erst durch sein Zeugniss Glaubwürdigkeit empfienge, 5, 34. Ebenso tritt der Schriftbeweis nur unterstüzend als Hülfe für die Glaubensschwachen zu seinem Selbstzeugniss hinzu, ohne ein centrales, selbständiges, wesentliches Moment in demselben zu bilden, vgl. 10, 34 ff. Nicht erst durch Legitimation an der Schrift wird er Träger des Glaubens. Das Wort des Täufers wie der Schrift sind von seiner Person unterschiedne, ausser ihr liegende Glaubensmotive, er hat aber die Glaubwürdigkeit in sich selbst und genügt in der Herrlichkeit seines eignen Wesens dem auf ihn gesetzten Vertrauen voll als Grund.

Neben der Selbstoffenbarung Jesu, welche Glauben wirkt und trägt, stehn in seiner Erscheinung andre Momente, an denen sich der Gegensatz gegen ihn begründen und befestigen kann. Dahin gehört alles, was seine menschliche Niedrigkeit ausmacht: er ist der Nazarener, 1, 47, der Galiläer, 7, 41. 52, der Sohn Josephs, dessen Vater und Mutter man kennt, 6, 42, von dem man weiss, woher er ist, 7, 27; er hat nicht studirt, 7, 15, und kein Oberster glaubt an ihn, 7, 48. Ferner entzündet sich der Widerspruch am Gegensatz Jesu zum Gesetzesideal des Pharisäismus. In dieser Hinsicht hebt das Evangelium den Sabbath heraus als denjenigen Punkt, an dem die im Verhalten Jesu liegende Beseitigung der pharisäischen Satzung in der Praxis immer wieder sichtbar ward, 5, 16 ff. 7, 19 ff. 9, 14 ff. Aber auch der Gottesbegriff der Synagoge bildet die Basis zur Einrede; sein Wort erscheint als lästerlich, da es die Grenze, die dem Menschen Gott gegenüber gestellt ist, durchbricht, 5, 18. 8, 59. 10, 33. Schliesslich wird auch seine Verheissung, weil sie den Juden als an göttlichen Gütern arm behandelt und ihm dieselben erst durch Jesu Gabe vermitteln will, Motiv der Glaubensverweigerung, 8, 33. 41. Alle diese Einreden sind nicht nur willkürlich ersonnene Verdächtigungen,

sondern beruhen auf Momenten, die in der Erscheinung Jesu real enthalten sind, und sie sind es, die dem Anschluss an ihn den Charakter des Trauens geben. Es gilt durch seine Menschheit hindurch unter Preisgabe des Ruhms und Stolzes Israels mit Verzicht auf die geltenden Begriffe von Gott und göttlichem Wesen, von Heiligkeit und Gesetz, in ihm den zu fassen, der im Vater ist, ein Akt, der alles was im Menschen an Kräften des Vertrauens und der Hingabe liegt, in Thätigkeit versetzt.

Auch bei Johannes tritt die Passion und im Zusammenhang mit ihr die Auferstehung zum Glauben in besondere Beziehung, weil sie ihn in erhöhtem Mass in Anspruch nimmt: euer Herz werde nicht erschüttert; glaubt an Gott und auch an mich glaubt, 14, 1. Nur hier wird der zu Gott gewandte Glaube von demjenigen, der sich an Jesus hält, ausdrücklich unterschieden. Auch für Johannes bleibt aller Glaube völlig auf Gott bezogen; er besteht darin, dass Jesus in seinem Verhältniss zu Gott gefasst wird, und entsteht aus seinem Selbstzeugniss desshalb, weil ihn dasselbe als von Gott ausgehend kund thut, weil er seine Worte von ihm hört und in seinem Namen seine Werke thut, 14, 10. 10, 25. Sofern nun Jesus nichts für sich selber ist, sondern in völliger Abhängigkeit vom Vater steht, wendet sich der Glaube nicht an ihn, sondern in ihm an den Gott, in dem er alles hat, 12, 44 vgl. 5, 24. Wie alles auf Jesus gerichtete Vertrauen Glaube an Gott ist, so ist ebenso sehr alles glaubende Verhalten zu Gott auf Jesus konzentrirt. Nur hier im Blick auf die Passion, wo Jesus als der sterbende den Glauben nicht mehr tragen zu können scheint, sondert sich die Glaubensmahnung. Jetzt gilt es, sich vertrauend an Gott zu halten, doch sofort tritt die zweite Weisung hinzu: und auch an mich glaubt. Er bleibt, ob auch in den Tod dahin gegeben, der, in dem ihr Vertrauen seinen Ziel- und Stützpunkt zu finden hat. Sie bedürfen

dieser Mahnung jetzt in besondrem Mass, da in seinem Sterben die Versuchung liegt, das auf ihn gesetzte Vertrauen wegzuwerfen. Jesus bereitet sie darum auf dasselbe vor, damit sie dann glauben, 13, 19. 14, 29, doch in der Gewissheit, dass in jener Stunde ihr Glaube zeitweilig fallen wird, 16, 31. Das den Glauben bedrohende in seiner Passion ist seine Trennung von ihnen, sein Weggang, ohne dass sie im Stande sind, ihm zu folgen, 14, 29. 13, 33. Dem Unsichtbaren gegenüber wird der Glaube schwer. Aber auch die Weise seines Todes wirkt als Glaubenserschwerung, und zwar hat der Evangelist stärker noch als den Unglauben Israels und die Schmach des Kreuzes den Verrath durch den eignen Jünger herausgehoben; ihn sagt Jesus voraus, damit sie glauben, 13, 19, und auch die Verleugnung des Petrus ist durch die Verbindung des sie ankündigenden Worts mit der Glaubensmahnung 14, 1 unter diesen Gesichtspunkt gestellt. Wenn auch Jesu eigne Jünger fallen, so liegt hierin ein Moment, das beängstigend, verwirrend, die Zuversicht zu Jesus erschütternd wirken kann; doch auch der Fall der Jünger ist nicht die Widerlegung des Glaubens, als hätte er in Jesu Ohnmacht seinen Grund. Er hat sie dennoch alle bewahrt ausser dem Sohn des Verderbens, damit die Schrift erfüllt werde, 17, 12, und auch ihm gegenüber erweist sich Jesus siegreich darin, dass er seinen Verrath von Anfang an klar durchschaut.

Begründet wird das Vertrauen, das an ihm auch in seinem Sterben festhält, durch den Ausblick auf Jesu Rückkehr zu ihnen und ihr erneutes Beisammensein. Die Gemeinschaft zwischen ihnen endet mit Jesu Sterben nicht, darum ist es auch nicht Negation des Glaubens. Vielmehr erhält sie mit seinem Tode einen neuen reicheren Inhalt; er ist heilsam für sie, weil er Hingang zum Vater ist; nun kann er ihnen alles geben, vor allem aus den Geist; nun wird er wahrhaft das Brod des Lebens als der, welcher sein Fleisch für das Leben

der Welt gibt, nun ist das Resultat ihres Verbandes mit ihm diess, dass sie seine Herrlichkeit sehn. Als Hingang zum Vater ist sein Sterben enthüllt durch seine Auferstehung, welche den Jüngern zugleich die Fortdauer seines Verhältnisses zu ihnen bezeugt. Darum ist sie die Aufrichtung und Vollendung ihres Glaubens. Schon das leere Grab hat für den empfänglichen Sinn diese Wirkung, 20, 8, noch mehr aber die Erscheinungen des Auferstandenen. Mit dem Glauben, der vor dem Auferstandnen jeden Zweifel überwindet und Jesu Wesen voll erfasst und ausspricht, schliesst das Evangelium, 20, 29.

So ist der Glaube eine inhaltlich reiche, lebensvolle Aktivität, das vom Menschen für Gott zu wirkende »Werk." Die Aufforderung Jesu, die in's ewige Leben bleibende Speisung zu wirken, wird von den im synagogalen Gesetzesdienst befangnen Hörern sofort als Mahnung zu irgend welchen Gott darzubringenden Werken verstanden, 6, 29. Der Vielzahl der Werke, die sie im Auge haben, stellt Jesus den Glauben entgegen als das eine Werk, das ihnen Gott gegenüber obliegt. Er fällt den Hörern nicht unter den Begriff »Werk", mit dem sie an eine nach aussen gehende verdienstliche Leistung denken, in welcher sie selbstthätig den Grund ihres ewigen Lebens herstellen. Von all solchem »Wirken" sind sie weggewiesen auf die Anerkennung dessen, der von Gott ihnen gesandt ist durch Gottes eigne That und der ihnen die Speisung in's Leben gibt als seine eigne Gabe. Solch glaubendes Verhalten, so wenig es Werk ist in ihrem Sinn, so völlig es nur Aufnahme des von Gott gegebnen ist, bildet einzig und allein die von ihnen zu leistende Aktivität, und sie ist in der That eine solche, ein »Wirken", ἐργάζεσθαι 6, 27, freilich ein Wirken, das in seiner receptiven Richtung dem Geben Gottes seine Allgenugsamkeit und Unbedingtheit ungeschmälert lässt, wie sich denn die Lebensspeisung zugleich auf das Geben des Menschensohns wie auf das Wirken der Hörer zurückleitet, 6, 27. Ja auch

dieses Wirken ist nicht nur in dem Sinn »Werk Gottes", dass es für Gott geschieht: Gott selbst ist in ihm der Wirkende. So absolut die Mittlerstellung Christi zwischen Gott und der Welt bestimmt wird, so völlig nur in ihm Leben bejaht wird, so wenig ist damit für das Evangelium eine Gottesvorstellung verbunden, welche Gott in Passivität versetzte und die Welt seinem Wirken verschlösse. Nicht nur beruht die Erscheinung Jesu auf Gottes Sendung und sein Besitz und Vermögen auf Gottes Geben, 5, 26, sondern auch die Wirkung, die von Jesus auf die Welt ausgeht, ist durch göttliches Wirken auf dieselbe bedingt und vermittelt. Mag Jesu Wort und Werk von der Herrlichkeit Gottes noch so hell und voll zeugen, so fasst die Welt in ihrer Unkenntniss Gottes die Selbstoffenbarung Jesu nicht; seine Zeichen bleiben nach ihrer innern Seite unverstanden und wirkungslos, 6, 26, sein Wort ärgert, 6, 61. Darum beruht das Kommen zu ihm auf göttlichem Ziehen, 6, 44, die den Glauben begründende Wahrnehmung in göttlichem Lehren, 6, 45, und der Glaube ist an sich selbst schon die Verwirklichung des Prophetenworts, das allen das Gelehrtsein durch Gott verheisst, 6, 45. Darin liegt der Werth und die Kraft, die der Glaube für Jesus hat, wesshalb er ihn als voll zureichendes Motiv zur Lebensspendung behandelt. Wo immer ihm verlangende und vertrauende Wahrnehmung seiner Gabe entgegenkömmt, hat er das Wirken seines Vaters vor sich, aus dem allein Glaube entsteht, und sein eignes Wirken ist nun unter das Gesetz gestellt, dem Glauben stets und voll das zu gewähren, was er bei ihm sucht. Um den Glaubenden das Leben zu bieten, dazu ist er gesandt, 6, 37. Sie sind die Gabe, die Gott ihm bietet und die er darum nicht wegstösst; ihr Anschluss an ihn beruht auf einem ursprünglichen Eigenthumsverhältniss zu Gott: dein sind sie und du hast sie mir gegeben, 17, 9. Durch diesen ursprünglichen Gottesverband, aus dem der Glaube entsteht, reicht Jesu Beziehung zu den Seinigen über

ihre bewusste, persönliche Beziehung zu ihm hinaus. Die Schafe sind des Hirten, schon ehe er in die Hürde tritt, darum kennen sie ihn und hören seine Stimme, 10, 3 ff. Es tritt somit der Glaube vermittelnd in ein lebensvolles Wechselverhältniss zwischen dem göttlichen Wirken und der Thätigkeit Jesu hinein: wie niemand zu ihm als durch den Vater kömmt, so leitet er wiederum die Seinigen zum Vater hin. Eine fundamentale Beziehung Gottes zum Menschen setzt diesen in den Verband mit Jesus dadurch, dass sie Glauben in ihm begründet, und Jesus führt ihn nun in die volle Gottesgemeinschaft ein, indem er dem Glauben zu seinem Effekt und Resultat verhilft.

Das den Glauben erzeugende göttliche »Ziehn" ist nicht in Analogie einer physischen Kraft gedacht, sondern geistartig und darum gliedert es sich dem eignen geistigen Verhalten des Menschen ein: es wird zu einem »Hören von Gott her", und dieses Hören vollendet sich in menschlichem Lernen, 6, 45. Darum hebt das Hineinwirken Gottes in den Menschen, aus dem die Glaubensbegründung entsteht, das ethische Moment am Glauben nicht auf, vielmehr ist jene fundamentale Beziehung zu Gott, aus welcher der Glaube entsteht, wesentlich ethischer Art. Das grundlegende Sein aus Gott ist ein Sein aus der Wahrheit, welches zum Thun der Wahrheit wird, 18, 37. 3, 21; es ist ein in sich Haben der Liebe Gottes, 5, 42. In drei Wendungen steigt die Nikodemusrede in rückgreifender Bewegung hinab zur einfachsten Beziehung des Menschen zu Gott; auf das Geborenwerden aus dem Geiste, 3—9, folgt der Glaube an den Sohn, 10—18; auf den Glauben an den Sohn das in Gott gethane Werk, 19—21. Die Rede ist trinitarisch gebaut: Geist, Sohn, Gott, und zwar deutet die dritte Wendung die zweite und die zweite die erste. Die Genesis des Glaubens wird entfaltet und zurückgeführt auf das in Gott gethane Werk. Der Mensch ist in Wille und Wahl, in seinem ἀγαπᾶν, bestimmt durch den innern Charakter seines Handelns; von seinen Werken aus entscheidet

sich, ob das durch Christus an ihn herantretende Licht von ihm begehrt oder abgewiesen wird, und der Glaube erweist sich somit als Frucht und Ergebniss des ihm vorangehenden sittlich bestimmten Verhältnisses zu Gott. Analog hat das dem Sein aus Gott entgegenstehende Sein aus dem Teufel die dem Willen des Teufels entsprechende Begehrung in sich, den Mordsinn und die Lügenlust, 8, 44, und in diesen Begierden ist die Unfähigkeit zum Glauben gesetzt. Glaube und Unglaube sind somit durch das Handeln des Menschen bedingt, jener darin dass er seine Werke in Gott thut, 3, 21, dieser darin, dass er die Werke des Teufels thut, 8, 39 ff.

Man hat diese Zurükleitung des Glaubens auf einen ursprünglichen Verband mit Gott und die analoge Begründung des Unglaubens aus der Satanskindschaft Dualismus genannt; sie ist es nicht in dem Sinne, als würden innerhalb der Natur des Menschen zwei einander entgegengesetzte Wesenheiten unterschieden. Das Evangelium schreibt den Glaubenden nicht eine eigenartige Struktur des Geistes zu, welche den Nichtglaubenden fehlte. Authropologische Bestimmungen, die den Menschen in seinem naturhaft gegebnen Wesensbestand in's Auge fassen, liegen dem Gesichtskreis des Evangeliums überhaupt fern. Dieser Dualismus des Evangeliums ist nichts anderes als der ethische Gegensatz zwischen Liebe und Hass und der mit ihm eng verflochtene zwischen Wahrheit und Lüge, der aber nicht nur in seinen Erscheinungen gefasst wird, wie er sich im Bewusstsein und Willen des Menschen vollzieht, sondern in seinem wesenhaften Grund. Er entsteht durch die Beziehungen, in denen »diese Welt" zum Jenseits steht, dadurch dass der Kosmos Wirkung Gottes und Wirkung des Teufels erfährt. Diese doppelte Beziehung setzt für das bewusste, persönliche Leben des Menschen die Möglichkeit einer zwiefachen Abhängigkeit und Bedingtheit, die es nun allerdings in einen absoluten Gegensatz spaltet, weil derselbe die nicht zu vermittelnde Schärfe der ethischen

Antithese in sich hat. Wahrheit und Liebe werden im Evangelium nicht von Gott abgelöst, sondern erhalten ihren Realgrund in einem väterlichen Verhältniss Gottes zum Menschen. Analog wird aber auch das Böse mit seiner metaphysischen Basis zusammengedacht. Auch Hass und Lüge haben ihren Vater, der sie im Menschen zeugt. Diese principielle Betrachtung des sittlichen Verhaltens, welche durchschaut in die in ihnen sich kundgebenden Lebensbezüge der Persönlichkeiten hinein, hat zur Folge, dass sich der gemischte Zustand des menschlichen Verhaltens, wie ihn die Erfahrung zunächst zeigt, für das Evangelium auflöst in den reinen Gegensatz. Der Mischungszustand ist nicht nur auf die Dauer real unmöglich, sondern der Grundtrieb im Menschen kann schon während desselben in Wahrheit doch nur ein einiger sein; entweder ist er göttlich bestimmt, oder wenn nicht göttlich, dann teuflisch. Ursprünglich ist dieser Gegensatz nicht. Alles was geworden ist, ist durch das Wort geworden und es hat also der Lügner, der als solcher den Teufel zum Vater hat, vor seiner Beziehung zum Satan eine solche zu Christus. Für den ursprünglichen Gottesverband liegt das anhebende, produktive Moment in Gott, wie schon der Begriff Vater und Kindschaft unmittelbar in sich schliesst. Weiter zurück beleuchtet jedoch das Evangelium die Genesis dieser Zweiheit nicht. Es steht still bei dem Faktum, dass der Kosmos nach seinem ganzen Umfang von Gott in Christus geschaffen, 1, 3, und von Gott in Christus geliebt ist, 3, 16, dass aber innerhalb der Menschheit ein absoluter Gegensatz vorliegt, der nicht nur das Bewusstsein und Wollen der Menschen gegensätzlich bestimmt, sondern im Vorhandensein oder Fehlen reeller Lebensbezüge zu Gott begründet ist, dass also der Verband mit Gott ein eingeschränkter ist, wesshalb auch der Glaube, der aus jenem entspringt, nicht universal sein kann, 12, 39.

Woher der dominirende Lebensinhalt, die regirende Liebe

im Menschen stammt, ob aus Gott oder nicht aus Gott, das offenbart sich darin, wie er sich Christus gegenüber verhält. Darum heisst dass Nichtglauben nicht nur Sünde, sondern *die* Sünde: die überführende Kraft des Geistes wird der Welt zeigen, was die Sünde ist, nämlich diess, dass sie nicht glauben an mich, 16, 9; denn hierin findet der ethische Gegensatz gegen Gott sein Ergebniss und seine Vollendung. Israels Unglaube zeigt, dass es Gott niemals sah noch hörte, 5, 37. Dennoch wäre alles, was es in diesem Zustand der Gottentfremdung gethan hat, ihm nicht Sünde, es würde daraus keine göttliche Verurtheilung desselben, kein Lebensverlust folgen, wenn nicht Jesus mit seinem Wort zu ihm gekommen wäre, 15, 22; in seiner Abweisung wächst die Geschiedenheit von Gott aus zu jenem scharfen klaren Gegensatz, der „die Sünde" ist. Diese Sünde hat das Gericht unmittelbar in sich selbst: der nicht glaubende ist gerichtet, 3, 18. Im Glauben oder Unglauben tritt die Grundtendenz des Menschen in's Licht und darum ist in der Theilung der Menschen in glaubende und nicht glaubende das göttliche Richten eingeschlossen als vollzogener Thatbestand, diess darum, weil Glaube und Unglaube die durch göttliches Handeln in gerechter Folge herbeigeführten Ergebnisse des menschlichen Wollens und Handelns sind. Indem der Glaube in seinem Entstehn ein göttliches Handeln in sich hat, jenes Ziehen und Lehren Gottes, wodurch er zu Stande kommt und weiter ein umfassendes göttliches Handeln nach sich hat, nämlich die gesammte Lebensgabe, so stellt die Versagung des Glaubens den von ihr Betroffnen hinaus aus dem Bereich des göttlichen Gebens, er ist damit nicht nur als dem Gerichte einst verfallend gekennzeichnet, sondern schon jetzt unter dasselbe gestellt. Der Glaube dagegen erfährt in der Entstehung und Begabung seines Glaubens ein göttliches Geben, das ihn in freier Güte dem göttlichen Richten entnommen hat. In dieser göttlich gewirkten Scheidung der

Menschen kömmt dieselbe Norm zur Geltung, nach der die letzte Krisis vor sich geht: es werden gesondert die, welche das Schlechte thaten, und die, welche das Gute thaten, vgl. 3, 19 ff. mit 5, 29.

Sehr eng und nachdrücklich verbindet sich mit dem Glauben das Erkennen. Der Jünger hat wie geglaubt so auch erkannt, 6, 69; wer nicht erkannt hat, dem gilt die Frage: glaubst du denn nicht? 14, 10; der Glaube ist somit, wenn er vorhanden ist, auch von Erkenntniss begleitet. Die inhaltlichen Bestimmungen des Glaubens werden alle auch auf das Erkennen übertragen: dass er ist, 8, 28, dass ihn der Vater gesandt hat, 17, 25, dass er im Vater und der Vater in ihm ist, 14, 20, das wird wie geglaubt so auch erkannt. Neben dem Glauben steht die wahrnemende Beschauung Jesu, θεωρεῖν αὐτόν 6, 40. 12, 45, als dasjenige Verhalten, dem die Verheissung gegeben ist. Andrerseits sind beide Begriffe in ihrer Verwendung eigenartig abgegrenzt. Während der Glaube konstant auf Jesus bezogen ist, wird wie Jesus so auch Gott sehr nachdrücklich als Objekt der Erkenntniss genannt. Die innere Geschiedenheit der Welt von Gott, aus der ihr Handeln Jesu und seinen Jüngern gegenüber erwächst, wird nicht als Unglaube gegen Gott, sondern als Unkenntniss Gottes benannt, 7, 28. 8, 55. 15, 21. 16, 3. 17, 25. Das Resultat, das aus der Kenntniss Jesu dem Menschen zuwächst, ist Kenntniss Gottes, 8, 19. 14, 7; Gott und Jesus kennen ist ewiges Leben, 17, 3.

Dem entspricht, dass auch in Bezug auf den Geist nicht vom Glauben an ihn, wohl aber von seiner Erkenntniss, ja Beschauung gesprochen wird, 14, 17. Christus gegenüber wird der Glaubensinhalt zumeist dann als Gegenstand der Erkenntniss eingeführt, wenn auf die Erhöhung Christi und die mit ihr beginnende Vollendung seines Wirkens hingewiesen wird. Während für die Gegenwart gesagt wird: glaubt, dass ich bin! wird gesagt: dann wenn ihr den Menschensohn erhöhen

werdet, werdet ihr erkennen, dass ich bin, 8, 28. An jenem Tage, da die Jünger den Wiedergekommenen betrachten, dass er lebt, und sie auch leben, dann werden sie erkennen, dass er im Vater ist und der Vater in ihm, 14, 20 vgl. 10. Auch diess ist für das innere Verhältniss beider Begriffe zu einander nicht ohne Bedeutung, dass zwar sehr nachdrücklich von Jesu Gotteserkenntniss und Gottesschauung gesprochen wird, 7, 29. 8, 55. 10, 15. 17, 25, doch nie von Jesu Glaube zu Gott, was um so bemerkenswerther ist, weil Jesus sein Verhältniss zum Vater den Jüngern als das vollkommene Urbild vorhält, nach dem ihr eigenes Verhältniss zu ihm gestaltet ist: wie er im Vater ist und der Vater in ihm, so sind die Jünger in ihm und er in ihnen; wie er den Vater kennt, so kennen die Seinigen ihn; wie er in des Vaters Liebe bleibt, so die Jünger in seiner Liebe; wie er des Vaters Gebote hält, so der Jünger seine Gebote; wie er die Seinigen liebt, so die Jünger einander. Aber neben diese zahlreichen Parallelen tritt nicht eine analoge Vergleichung auch für den Glauben, so dass wir etwa ein Wort des Inhalts erhielten: wie ich an den Vater glaube, so glaubt an mich, es wird überhaupt Jesu Verhalten zu Gott niemals in den Glaubensbegriff gefasst.

Jeder der beiden Begriffe hat also seine eigene Sphäre der Verwendung, und das beide unterscheidende Moment wird darin zu suchen sein, dass im Glauben eine eigenartige Bethätigung des Willens mitgedacht ist. Der Grundinhalt des Worts, das Trauen, ist bei Johannes keineswegs verschwunden, er klingt nicht nur in einzelnen Stellen an, in denen der Glaube der Gegensatz zur Erschütterung und zum Verzagen wird, *ταράσσεσθαι δειλιᾶν* 14, 1. cf. 27. 11, 40, sondern durchzieht den ganzen Sprachgebrauch. Ist Gott erkannt, so ist er kraft der Fülle seines Lebens und seiner Herrlichkeit dem Menschen als sein alleiniges Gut offenbar. Die Hingebung an ihn ist mit seiner Erkenntniss unmittelbar gegeben, da ihn

diese nicht anders als in seiner Grösse und Herrlichkeit erfassen kann: wer Gott kennt, hat die Liebe Gottes in sich. Wohl aber geschieht der Anschluss an den, der als der Gebende in die Welt kommt, jedoch im Fleisch verborgen, durch einen Vertrauensakt, zumal von Seite derjenigen, die in ihrer Unkenntniss Gottes eine Menge innerer Hemmnisse und Einwürfe zu überwinden haben. Der erste, bei dem von Glauben gesprochen wird, ist nicht umsonst jener Nathanael, der zunächst urtheilt: was kann von Nazareth Gutes kommen? und die Darstellung schliesst mit jenem Thomas, dessen Zuversicht zu Jesus so tief erschüttert ist, dass auch das Zeugniss der Jünger von seiner Auferstehung sie nicht aufrichtet, sondern nur sein eignes Sehen. Der Sieg, der diese Hemmnisse überwindet und im Fleisch Gewordnen das ewige Wort erfasst, ist ein Vertrauensakt und aus ihm erhält der Glaube neben der Erkenntniss selbständigen Inhalt und eigenartige Bedeutsamkeit. Darum tritt der Glaube dann zurück, wenn Jesus als »der Lebende" den seinigen wieder offenbar wird, darum wird auch Jesu eignes Verhalten zu Gott nicht in dieses Wort gefasst; denn wenn auch ihm obliegt, sich auf Gottes Hülfe zu verlassen, wie diess in der Bitte liegt: rette mich! 12, 27, und im Wissen, dass der Vater ihn hört, 11, 42, und damit von ihm gefordert ist, dass seine Seele der Erschütterung zugänglich ist, 12, 27, so fällt doch jene Zuwendung zu Gott, die seiner Bedeutung sich erst bewusst wird und über innere Hemmungen hinweg den Anschluss an ihn vertrauend gewinnt, nicht in sein Verhältniss zu Gott, das nicht ein Finden Gottes sondern ein Sein in ihm ist [1]).

---

1) Wird der Johanneische Glaube dem Erkennen selbst zugerechnet als dessen letzter abschliessender Akt, als jene Ueberzeugtheit, mit welcher die Zuversicht im erkennenden entspringt, seine Erkenntniss sei wahr, so wird das Nebeneinanderstehn beider Begriffe unverständlich. Aus der intuitiven Art des Johanneischen Erkennens lässt sich das Bedürfniss, die Gewissheit von der Erkenntniss ausdrücklich zu unterscheiden und zu betonen, nicht herleiten, denn das ist nicht ein Johanneischer Ge-

Weil der Glaube an der Selbstbezeugung Jesu entspringt, so hat er seine Voraussetzung in einer wahrnehmenden und das Wahrgenommene erkennenden Thätigkeit, welcher die beiden Medien der Offenbarung Jesu, Wort und Werk, eine doppelte Richtung geben zum Hören und zum Sehn. Der Stellung des Worts entsprechend fällt auf das Hören der Hauptnachdruck: wer sein Wort hört und dem glaubt, der ihn sandte, tritt in die richtige Stellung zu Jesus, 5, 24; während in der Unfähigkeit sein Wort zu hören der Unglaube begründet ist, 8, 43. Jesus giebt sein Wort den Jüngern, sie nehmen es, erkennen wahrhaftig, dass er von Gott ausging, und glauben, dass Gott ihn sandte, 17, 8; so folgen sich die innern Vorgänge offenbar in genetischer Ordnung. Der Glaube hat aber Erkenntniss nicht nur vor sich und desshalb in sich, sondern auch nach sich, denn Gottes und Christi Erkenntniss bildet einen wesentlichen Bestandtheil der Gabe, welche der Glaubende empfängt. Kömmt der Glaube durch erkennenden Einblick in Jesu Wort und Wesen zu Stande, so leitet er auch ein Erkennen Gottes neu ein, das ausserhalb des Glaubens unerreichbar ist: wenn du glaubst, wirst du die Herrlichkeit Gottes sehn, 11, 40. Denn im Glauben ist nun jene Beziehung zu Gott gewonnen, welche den Menschen in den Bereich der göttlichen Wirkung und Gabe, ja Einwohnung stellt. Erst hiemit tritt der Mensch in die Kenntniss Gottes ein, denn Leben und Erkennen hat

---

danke, dass die intuitive Erkenntniss ihrer selbst weniger gewiss sei als Reflexion und Syllogismus. Jenes Erkennen wie es Johannes denkt, hat die Gewissheit nicht als etwas anderes, erst noch hinzuzufügendes neben sich; er hat ein Erkennen im Auge, das mit ewigem Leben in eins gesetzt werden kann, 17, 3, das also auf reellem Verband mit Gott beruht. Bekanntlich hat aber gerade dasjenige Wissen, das in wesenhaften Relationen begründet ist, die volle Helligkeit und Kraft der Gewissheit in sich. Werden die beiden Begriffe wie Erkenntniss und Gewissheit neben einander gestellt, so fällt jede Möglichkeit, einen Unterschied zwischen ihnen festzuhalten weg. Aber auch die Verwendung des Glaubensbegriffs widerstrebt einer solchen Fassung, da er auch noch sehr anfängliche und unbefestigte Zustände mit umfasst. Der Evangelist hätte nicht vom Glauben der Juden gesprochen, dächte er im Glauben das die Erkenntniss abschliessende und vollendende Moment.

Johannes untrennbar zusammengefasst. Erst Christus vermittelt desshalb der Welt mit dem Leben zugleich die Erkenntniss Gottes, sodass im Glauben wie jenes so auch diese empfangen wird. Das unbefriedigte Verlangen: zeige uns den Vater! ist Zeichen, dass Jesus nicht erkannt worden ist, und leitet desshalb zur andern Frage fort: glaubst du nicht, dass ich im Vater bin? 14, 9. 10. Fasst der Glaubende Grund und Inhalt seines Glaubens in's Auge, so kann jenes Verlangen nach der Schauung Gottes nicht mehr als unbefriedigtes in ihm sein. Der Glaube erweist sich auch diesem Verlangen gegenüber als dessen Stillung und Befriedigung; er hat die Gewissheit in sich, dass Gott schaubar und erkennbar geworden ist in Jesus und je unmittelbarer und enger das Zusammensein mit Jesus sich entfaltet, um so voller und reicher wird in seiner Erkenntniss die Erkenntniss Gottes, die dem Glaubenden steigend nicht mehr nur als Hoffnung sondern als Gabe und Gut zu eigen wird.

Die Hinwendung zu Jesus wird zur Liebe zu ihm. Schon von seinem Ursprung an hat der Glaube Liebe in sich, denn in Liebe zum Licht und zu Gott besteht die Glaubensfähigkeit, 3, 19. 5, 42; er hat weiter Liebe zu seinem Inhalt, denn das Verhalten Jesu zum Glaubenden ist Liebe, da er ihn nicht als seinen Knecht sondern als »seinen Freund" behandelt, 15, 14 ff. dem entsprechend, dass der gesammte Wille Gottes, der in Jesu Verhalten und Wirken offenbar wird, Liebe ist, 3, 15; in ihr liegt das Motiv der Sendung Jesu, welche der Glaube anerkennt. Darum steht beides neben einander: ihr habt mich geliebt und geglaubt, dass ich vom Vater ausging, 16, 27. Analog wird die Endgestalt des Unglaubens, das Positive in diesem negativen Verhalten, als Hass Jesu und Gottes benannt 15, 23. Der Liebe des Glaubenden kömmt antwortend nicht nur Jesu sondern auch des Vaters Liebe entgegen, 14, 21; und es tritt somit der Glaube zur Liebe Gottes in ein analoges Doppelverhältniss wie zur Erkenntniss: der Glaube hat sie vor

sich als Grund und nach sich als Folge. So bestimmt der gesammte Kosmos als Objekt der göttlichen Liebe genannt ist, 3, 16, so bestimmt wird wiederum Gottes Liebe im Gegensatz zur Welt dem zugeeignet, der Jesus liebt, 14, 23. Erweist sich Gottes Liebe an der Welt darin, dass er ihr seinen Sohn giebt, so bethätigt sie sich an dem, der den Sohn liebt, dadurch, dass der verklärte Christus zum Menschen kömmt und diess nicht allein, sondern der Vater mit ihm. So verläuft wie die erkennende Beziehung zu Gott so auch der Liebesverband mit ihm, den der Glaube begründet, in einem lebensvollen Wechselverhältniss von der Liebe Gottes aus, die der Welt als solcher sich zuwendet in der Gabe des Sohns, durch die Liebe des Glaubenden zum Sohne hindurch zur neuen Liebe Gottes, der nun selbst mit dem Sohne bleibend bei dem Menschen wohnt, *μονὴν παρ' αὐτῷ ποιεῖ*, 14, 23.

Diese Stellung zu Gott hat auch für den Glaubenden die Möglichkeit in sich zu Werken, sogar zu grösseren als sie Jesus that, 14, 12, und zwar werden auch hier wie in den Synoptikern von den Werken des Glaubenden alle Schranken entfernt, ὅ τι ἂν 14, 13. Diese Werke sind Gaben, in denen Jesus selbst der Wirkende bleibt: *ich* werde es thun, 14, 14, und die Aktivität der Jünger in denselben ist Bitten, das ihnen nun in seinem Namen ohne Hinderung und Grenze möglich ist.

Sehr nachdrücklich tritt auch der Begriff: Gebot in den Gedankengang des Evangeliums. Jesus steht nicht nur als der gebende, sondern auch als der gebietende vor den Seinigen, und zwar fasst er alles, was er zu gebieten hat, in das eine Gebot zusammen, welches Liebe unter einander fordert in dem Vollsinn, wie er ihnen an sich selbst die Liebe aufgedekt hat. Diejenigen Weisungen, die sich auf das Verhalten zu Gott beziehn, empfangen ihre dringliche Kraft aus dem eignen Bedürfen des Menschen; wer leben will, muss glauben; sie werden darum nicht unter den Begriff: Gebot gestellt. Das

aber, was der Jünger dem Jünger zu erweisen hat, das ist Jesu »Gebot", da tritt eine autoritative, fordernde Willenserklärung von Seiten Jesu ein, er schreibt ihnen ihre Lebensarbeit und Aufgabe vor, und diese wird in die Liebe konzentrirt. Das Verhalten zu seinem Gebote wird als »Bewahrung" desselben benannt, so dass dieser Grundbegriff des Gesetzes — שֹׁמְרֵי מִצְוֹתָי — hier auf höherer Stufe wiederkehrt. Mit dem Halten der Gebote wird die Liebe zu Jesus identificirt, und diess nach beiden Seiten hin: nur der welcher ihn liebt, wird sein Gebot bewahren, und nur der liebt ihn, welcher sein Gebot bewahrt, 14, 15. 21. Darum bedingt die Bewahrung der Gebote den bleibenden Besitz der Liebe Jesu, 15, 10. Wenn nicht unmittelbar der Glaube sondern zunächst die Liebe mit der Erfüllung des Gebots zusammentritt, so ist diess darin motivirt, dass die Liebe zu Jesus als die thätige Kraft gedacht ist, der die vom Jünger in der Welt zu lösende Aufgabe zufällt, während der Glaube in seinem receptiven Begriffe bleibt und seinen Beziehungspunkt nicht im eignen, sondern in Jesu Wirken und Geben hat; sofern aber der ganze Verband mit Jesus auf dem Glauben an ihn beruht, tritt auch die Bewahrung des Gebots als Frucht und Folge des Glaubens hervor.

Die Einheit, in welche die göttlichen Kräfte und Güter für die Welt mit Jesu Person gesetzt sind, wird mit seinem Weggang aus der Welt nicht aufgehoben. Das Leben, das sich als Jesu eigner Besitz in ihr begründet hat, erhält sich in den Glaubenden nicht unabhängig von seinem Ursprung und Geber, vielmehr besteht es auch als ihr ewiges Leben in Jesu persönlichem Verbande mit ihnen: er ist in ihnen und sie hiedurch in ihm. Auch auf dieser höchsten Stufe der Gemeinschaft, wo jedes scheidende Auseinandersein beseitigt und ein wahrhaftes Ineinanderleben Jesu und der Glaubenden gedacht ist, wird das Verhältniss nicht physisch, unpersönlich, willenlos, es bleibt ethisch bestimmt und ergiebt darum einen Imperativ:

bleibet in mir! Er giebt der Glaubensweisung ihre vollendete Gestalt, welche ihr da zukömmt, wo die Beziehung zu Jesus nicht mehr nur äusserlich im Sehen seines Werks und Hören seines Worts vermittelt, sondern innerlich geworden ist, wo er darum nicht nur in einzelnen Erweisungen seines Berufs erkannt ist, welche durch einen Vertrauensakt Basis eines innern Anschlusses an ihn werden, sondern wo der gesammte, volle Inhalt seiner Person wirksam geworden ist als der Grund und die Kraft, der Ort und das Mass, worin sich der Glaubende mit seinem eignen Leben hineingestellt sieht und worin er auch mit einem fest gewordnen Willen verbleiben will.

Wie die Nikodemusrede den Glauben an Christus zurückleitet auf den ursprünglichen Gottesverband, der im Thun der Wahrheit durch das in Gott gethane Werk besteht, so leitet sie auch die Geburt aus dem Geist auf den Glauben an den Sohn zurück. Die zweite Wendung der Rede deutet in analoger Weise die erste, wie die dritte die zweite [1]); sie erklärt, wie so es in der Welt des Fleisches, wo alle Aktivität und Produktivität des Fleisches doch immer wieder nur in Fleisch endet, zum Dasein und Wirken des Geistes kömmt. Dieses folgt aus der Erhöhung des als Geber des Lebens in die Welt gesandten Sohns, vgl. 7, 39, von ihr aus entsteht jene Aktivität des Geistes in der Welt, durch welche der Mensch eine Zeugung von oben empfängt, und es ist somit der Glaube an den Christus nach seiner objektiven, realen Seite der empfangende Akt für ein Leben, das nicht aus Fleisch, sondern weil aus Gott, darum aus Geist entsteht, vgl. 1, 12. Damit sind wie Art und Bedeutung der Wirksamkeit Jesu, so auch Inhalt und Kraft des Glaubens vollends in ihrem Grunde aufgedeckt. Nun ist durchsichtig, warum der Glaube an Jesus Besitz ewigen Lebens, Quellpunkt der Gotteserkenntniss, Begründung einer

---

1) Vgl. Seite 196.

solchen Gemeinschaft mit Gott und Christus ist, die ein Sein Gottes und Christi im Menschen ergiebt. Er ist diess dadurch, dass er den Menschen in den Bereich der Wirksamkeit des Geistes stellt. Damit ist zugleich das Verhältniss des Glaubenden zur Welt auf seinen höchsten Ausdruck gebracht: er steht nun selbst als der Geber lebendigen Wassers vor ihr, das als zeugende Kraft beschrieben ist, 7, 38. Die Befähigung zu solcher Wirkung liegt im Glauben dadurch, dass er im Christus des Geistes theilhaft macht.

So ist dem Glauben im Evangelium nach allen Richtungen hin eine centrale Stellung gegeben. Er hat ein ursprüngliches Verhältniss zu Gott vor sich, das in ihm zu seinem wirksamen Abschluss und fruchtbaren Resultat gelangt, und er begründet und beginnt ein neues Verhältniss zu Gott, das alle Beziehungen des Lebens, das Erkennen wie das Lieben, die Stellung zu Gott wie die zur Welt zu ihrer ewigen Vollgestalt erhebt. Diese centrale Stellung eignet dem Glauben als der unmittelbare Reflex der centralen Bedeutung, die Jesus gegeben ist.

SECHSTES KAPITEL.

Zusammenstellung der beiden evangelischen Berichte.

Einheit und Differenz zwischen den Synoptikern und Johannes; der verborgene Christus der Synoptiker; ihre Bedeckung der Glaubensmahnung; der enthüllte Christus des Johannes; seine Beleuchtung des Glaubens; die Wiederkehr der synoptischen Momente bei Johannes; der Glaubensakt als Grund der beiden Evangelientypen.

Was die Synoptiker und was Johannes als Jesu Wort über den Glauben geben, steht zu einander in einem höchst lehrreichen Verhältniss gleichzeitiger Einheit und Differenz. Beide Zeugnisse heben folgendes übereinstimmend hervor:

Jesus hat den Glauben als das voll zureichende Motiv zur Gewährung der göttlichen Hülfe und Gabe behandelt;

er hat um des Glaubens willen alle Verfehlungen und Defekte übersehn und vergeben, und um des Unglaubens willen alle auf Gott und das Gesetz gerichtete Thätigkeit als Schein und Sünde verworfen;

er hat dem Glauben ein unbegrenztes göttliches Geben zugesagt, so dass dem Glaubenden um seines Glaubens willen alles zu Theil wird, was von Gott her dem Menschen gegeben wird;

er hat desshalb den Glauben nicht auf der Stufe einer bedingten Erwartung gelassen, sondern ihn als ungebrochne Gewissheit gefordert, welche die göttliche Gabe als für den Glaubenden vorhanden und ihm gegeben weiss;

er hat diese unbedingte Zuversicht auch in Bezug auf sein eignes Wirken erwartet und gefordert;

er hat den offenbaren Thatbestand seines Lebens als zureichenden Grund zu solcher Zuversicht behandelt, so dass sie unmittelbar aus seiner Selbstbezeugung als die dieser entsprechende Konsequenz zu folgen hat;

er hat innerhalb derselben namentlich das Wunder hervorgehoben als geeignet Glaubensmotiv zu werden, sofern in ihm seine helfende Macht in ihrer Unbegrenztheit sichtbar wird, jedoch gleichzeitig jede Zeichenforderung abgewiesen, welche das Wunder von ihm als seine Legitimation forderte; er hat dadurch die Nothwendigkeit sich vertrauend ihm gegenüber zu verhalten, als unerlässlich geltend gemacht, so dass der Mensch durch keine sichtbare Machtwirkung über sie hinweggehoben werden kann und darf [1]);

er hat die Glaubensverweigerung aus böser Willensrichtung abgeleitet, und als Schuld behandelt, ja als Schuld über alle Schuld [2]);

er hat den Unglauben ihm selbst gegenüber mit der Abweisung des Täufers und dem Gegensatz gegen die Schrift als innerlich eins zusammengefasst, so dass jener in diesem schon enthalten und begründet ist [3]);

---

1) Wenn Jesus den wankenden Täufer auf die Zeichen verweist als auf das, was ihn davor bewahren kann, sich an ihm zu ärgern, Mths. 11, 4 ff. und wenn er den Dörfern am See die Zeichen vorhält als das, was die Grösse ihrer Schuld ergiebt, 11, 21 ff., so ist diess derselbe Gedanke, wie das Johanneische: den Werken glauben. Daneben steht auch synoptisch die absolute Abweisung der Zeichenforderung. Die genaue Parallele in der Behandlung des Zeichens ist um so bedeutsamer, weil die Doppelstellung Jesu dem Wunder gegenüber nicht unmittelbar durchsichtig ist, sondern ein tief gehendes Problem in sich hat.

2) Darin dass der welcher böse ist, aus dem bösen Schatze seines Herzens Lästerworte hervorbringen muss, Mths. 12, 33 ff., und die böse Generation darum ungläubig in Zeichen sucht, weil sie böse ist, und als böse kein Zeichen erhält, also in ihrem Unglauben gelassen wird, Mths. 12, 39 ff., liegt die synoptische Parallele zur Johanneischen Begründung des Unglaubens aus dem mit den teuflischen Begierden übereinstimmenden Willen.

3) Das synoptische Wort: ihr habt dem Täufer nicht geglaubt, darum nenne ich auch den Grund meiner Macht nicht, und das Johanneische: ihr glaubt Mose nicht, darum auch mir nicht, sind Parallelen. Die Zusammenfassung der Verwerfung Jesu

er hat Entstehung und Bestand des Glaubens auf ein Innewirken Gottes im Menschen zurückgeführt, so dass das vertrauende Verhalten zu ihm an sich selbst schon eine göttliche Gabe ist;

er hat den Glauben von der Liebe, welche den ganzen Inhalt des göttlichen Gebots ausmacht, unabtrennbar gedacht, weil der Glaube in seinem eignen Wesen auf die Liebe weist und die Liebe in ihrer Völligkeit den Glauben mit seiner unbedingten Zuversicht in sich hat, so dass die Verheissung des Lebens beiden gegeben werden kann, ohne dass die eine Verheissung die andre stört.

Neben dieser sehr wesentlichen Einheit geht durch die gesammte Darstellung beider Zeugen eine grosse Differenz. Die Synoptiker erinnern zwar an mehrfache Anlässe, bei denen Jesus im Jüngerkreise über Wesen und Kraft des Glaubens sprach, sie bieten aber schliesslich nur eine einzige Gnome, die sich lehrhaft über den Glauben ausspricht, und diess eine Wort ist seiner Form nach ein Räthsel, in ein Bild gefasst, dem der Stachel des Paradoxen eignet. Auch der Ermahnung zum Glauben kömmt synoptisch in der Rede Jesu kein grosser Raum zu; alle synoptischen Worte über den Glauben richten sich an bestimmte Persönlichkeiten mit seelsorgerlichem Zwecke, sie greifen Unglauben strafend, Glauben weckend in den innern Lebensstand einzelner Personen ein, von deren individuellen Glauben oder Nichtglauben sie reden. Es findet sich bei den Synoptikern keine Gnome, viel weniger eine längere Rede, die das Verhältniss des Reichs zum Glauben an Jesus auf einen universellen Ausdruck brächte. Bei Johannes gehen dagegen die bestimmten Definitionen, die den Glauben an Jesus als die Bedingung für

mit der Verwerfung der Schrift und des Gesetzes liegt auch synoptisch vor im Gleichniss von den Weingärtnern, Mths. 21, 33 ff., in der Gerichtsrede über den Rabbinismus, Mths. 23 u. s. f.

den Besitz der messianischen Gabe nennen, durch das ganze Lehrwort Jesu an Juden und Jünger hindurch.

Bei den Synoptikern steht neben der Glaubensmahnung, ja reicher entfaltet und schärfer betont als diese, diejenige Begriffsreihe, welche im Bussruf ihre praktische Spitze hat, wie denn Markus in der summarischen Zusammenfassung der Lehre Jesu aus der Nähe des Reichs einen doppelten Imperativ ableitet: kehrt um und glaubt, Mrk. 1, 15. Bei Johannes stellt sich dagegen der Glaube als das alleinige Ziel der gesammten Thätigkeit Jesu dar, so dass sich auch sein Lehren konstant auf Grund und Frucht des Glaubens bezieht; μετάνοια und μετανοεῖν gehören nicht zum Johanneischen Sprachgut.

In den Synoptikern tritt der Glaube auch in die natürliche Lebenssphäre hinein, er bezieht sich auch auf Brod und Gewand, auf die Hülfe im Sturm und auf die Heilung in der Krankheit. Sofern sich das göttliche Wirken, welches diese Gaben gewährt, nicht nur durch Jesus vermittelt, behält der Glaube neben seiner Beziehung zu Jesus eine von ihr unterscheidbare Beziehung zu Gott. Diese natürliche Sphäre der Glaubensbethätigung wird von Johannes völlig übersprungen; vom Glauben, der Brod und Kleider erwartet, spricht er nicht; auch die an Jesus gerichtete Bitte um Heilung ist ihm noch nicht Glaube. Für ihn hat der Glaube ein einziges Objekt, weil er nur ein einziges Verlangen in sich hat und nur eine einzige Gabe sucht: Jesus und das in ihm erschienene Leben in der Erkenntniss und Liebe Gottes, welches ewiges Leben ist. Glauben das heisst »glauben an ihn", πιστεύειν εἰς αὐτόν! Keine andre Begriffsverbindung vermag irgendwie die Alleinherrschaft dieses einen Gedankens zu durchbrechen. In dieser einen Bethätigung des Vertrauens ist ihm alle glaubende Beziehung zu Gott enthalten, sie ist der eine nothwendige Glaubensakt, ausser dem kein wahrhaft auf Gott gerichteter Glaube zu Stande kömmt. Diese Konzentration alles Glaubens auf Jesus tritt als Differenz in

alle Parallelen zu den synoptischen Worten hinein. Wenn Jesus synoptisch die Sanhedristen daran erinnert, dass sie dem Täufer glauben verweigerten und ihnen auseinandersetzt, wie sie damit dem Reiche ferner stehen als die Zöllner und Dirnen, so wird der Glaube einfach auf den göttlichen Ursprung der Bussmahnung bezogen, wobei den Hörern selbst überlassen bleibt, zu bedenken, ob sie nicht auch Jesus Glauben schuldig sind, und was die Glaubensverweigerung ihm gegenüber für Folgen haben wird; hält er ihnen dagegen bei Johannes ihren Unglauben gegen Mose vor, der diesen zu ihrem Ankläger macht, so wird ausdrücklich an das Zeugniss Mose's über Jesus gedacht und hervorgehoben, dass der Mose gewährte Glaube ihm gegenüber Glauben zur Folge haben müsste. Auch bei Johannes erklärt Jesus wie bei den Synoptikern in den letzten Tagen den Jüngern, dass sie im Glauben zu analogen Werken befähigt seien, wie er sie selber that, und auch bei ihm ist die Unterweisung über die unbedingte Macht der Bitte ein wesentlicher Bestandtheil seiner letzten Reden, aber auch hier bleibt der Glaube in seinem überall wiederkehrenden Begriff: wer an ihn glaubt, wird die Werke, die er thut, auch thun, und was in seinem Namen gebeten ist, wird der Vater geben, 14, 12 ff. Diese Differenzen sind nichts weniger als zufällig sondern erwachsen aus der Grundstimmung und den obersten Gesichtspunkten, welche die beiden Evangelientypen gestaltet haben.

Im synoptischen Bilde verhüllt der Christus sein Wort zunehmend, je mehr es sich um Ziel und Art seines eignen Wirkens handelt. Matthäus hebt zwei grosse Volksreden hervor als Veranschaulichung der Lehrthätigkeit Jesu, die Bergrede Mths. 5—7, und die Rede am See, Mths. 13. Auch die erstere ist Reichspredigt, denn das Reich bedingt und gestaltet ihren ganzen Inhalt, doch nicht so, als käme Inhalt und Gabe, Begründung und Geschichte des Reichs zur Darstellung; sie be-

stimmt vielmehr die sittlichen Anforderungen, welche das Reich an die Hörer stellt, und diese Rede ist in die klarste Durchsichtigkeit gegossen. Die zweite Rede setzt dagegen Gründung, Art und Inhalt des Reichs auseinander und sie ist ausschliesslich Gleichniss, unverständlich für das Volk und auch den Jüngern nur theilweise gedeutet [1]). Noch vollständiger als die Reichspredigt wird das Christuszeugniss bedeckt, ja jene dient selbst als Decke für dieses. Wie das Gleichniss das Reich zugleich darstellt und verbirgt, so öffnet und verhüllt die Reichspredigt zugleich das Christuszeugniss. Die Frage nach dem Christus war mit der Reichspredigt unmittelbar gestellt; wer das Reich verkündete, bezeugte damit, dass er das Geheimniss des Christus kenne; wer es als nahe ansagte, verkündete damit den Christus als nah und wer es als gegenwärtig behandelte, gab zu erkennen, dass der Christus gegenwärtig sei. Insofern war in der Reichspredigt das Christuszeugniss enthalten. Nun trennt aber Jesus beides in seinem öffentlichen Auftreten; jene wirft er unter das Volk, dieses nicht; neben dem Worte: das Reich ist nah, ja mitten unter euch, steht nicht eben so frei nnd unverhüllt das andre Wort: ich bin der Christus! Seine Rede bewegt sich konstant auf dieses Ziel hin; spricht er z. B. Mths. 11, 7 ff. über die Bedeutung des Täufers, so gehn die Aussagen der Rede unmittelbar bis an's Christuszeugniss, denn ist Johannes Elia, so ist er selbst der Gesalbte, aber diese Folgerung wird nicht ausgesprochen: wer ein Ohr hat, höre! Jede drängende Frage, die ihn nöthigen will, sich als den Christus zu bezeichnen, wird strenge abgewiesen; die Erörterung seiner Vollmacht lässt er in bewusster Absicht an

1) In dieser Bedeckung des Reichsbegriffs liegt die Schwierigkeit, auf welche die isolirte Betrachtung der Synoptiker immer wieder stösst. Man sehe, was für leere Abstraktionen unsre neutest. Theologien als Jesu Reichsbegriff bieten: „ein religiös-sittliches Institut" u. d. gl., Bestimmungen, deren schattenhafte Abstraktheit ihre Geschichtswidrigkeit von vornherein ausser Frage stellt.

einer Gegenfrage scheitern; das Verlangen nach einem Zeichen wird daran erinnert, wie trefflich die Frager zu beurtheilen wissen, wie morgen das Wetter sein wird. Sogar dem wankenden Täufer kömmt er nicht einen Schritt entgegen über das hinaus, was er allem Volk vor Augen stellt. Seine Antwort enthält zweifellos ein messianisches Selbstzeugniss, da Johannes nicht auf einen andern warten, sondern an ihm sich nicht ärgern soll, doch nicht er selbst, sondern seine Werke haben für ihn zu zeugen, und der Täufer soll auf demselben Wege durch dieselbe innere Arbeit wie jedermann in Israel, nämlich durch die aufmerksame Erwägung seines Werks, zur Lösung seines Zweifels gelangen. Auch den eignen Jüngern hält er den Christusnamen nicht entgegen. Wenn er die Benennung: der Sohn des Menschen, die zweifellos eine messianische Beziehung in sich hat, zur Selbstbezeichnung braucht, so verhüllt er damit gleichzeitig absichtlich die Messianität. Er lässt die Jünger mit sich wandern, um sie gelegentlich zu fragen, für wen sie ihn halten, sie bleiben sich selbst überlassen; ihre Ueberzeugung, dass er der Christus sei, muss in ihnen selbständig erwachsen, er verhält sich zu ihr nur bestätigend, und zugleich wird ihnen geboten: sagt es niemand. Auch der Einzug in Jerusalem durchbricht diese Zurückhaltung nicht, da die messianische Aussage auch hier auf Jesu Seite nur in einem Thatgleichniss besteht, dessen Verständniss vom aufmerkenden Eingehn seiner Umgebung in seinen Sinn abhing. Darum bleibt auch jetzt noch der Gedanke möglich, er selbst eigne sich die Christusstellung nicht zu. Man sagt ihm auch jetzt noch: Meister; schilt deine Jünger; hörst du nicht, was diese sagen? Jesu Antwort fordert zwar die Kundmachung seiner Messianität als absolute Nothwendigkeit, die Steine müssten schreien, thäten es die Jünger nicht, doch er selbst ruft den Christusnamen nicht in das Volk hinein. So sind es im synoptischen Christusbild zwei einzige Momente, in denen

Jesus seine Messianität unverhüllt ausspricht, beide sind höchst bezeichnend; das eine Mal geschieht es im Kreise der Jünger, das andre Mal vor seinen Richtern, dem Sanhredrin und Pilatus, Mths. 16, 17. 26, 64. 27, 11; das erste Mal geschieht es als Basis zur Leidensweissagung, das andre Mal im Moment des Sterbens selbst.

Der Bussruf in hüllenloser Schärfe, der in klarster Durchsichtigkeit auseinander setzt, was Gerechtigkeit und Sünde ist, daneben die Reichspredigt in Gleichnissen, und neben den das Wesen des Reichs doch noch andeutenden Gleichnissen die Bezeugung seiner Messianität nur im Moment des Todes, sonst aber das Verbot: sagt es niemand! so baut sich synoptisch die Lehrthätigkeit Jesu auf, in einer grossartigen Konception. Der regierende Gesichtspunkt derselben ist ein machtvoller Realismus, der auf's vollkommenste den Begriffen: »Reich Gottes", „Christus" entspricht, in die Jesus Ziel und Art seines Wirkens fasst. Diese Begriffe greifen weit über die intellektuelle Sphäre hinaus und sprechen von Kraft und Wirkung, welche den Menschen und die Welt in ihrem Wesen erfasst ihnen zur Erneuerung. Und doch ist das Reich auf das Wort gestellt und hat in der Lehre seine Begründung, weil es das bewusste, personhafte Leben des Menschen nicht ungeistig ignorirt, vielmehr hier gerade sich begründet. Darum tritt der »König" lehrend auf, doch nun mit einem Lehrwort, das reelle Wirkung sucht, nicht nur Begriffsbildung, das auf das Sein des Menschen zielt und nicht nur auf sein Bewusstsein, und jede Gedankenbildung, die nicht aus der innern Wesensbestimmtheit der Person selbst hervorgeht, als null und nichtig werthet, ja direkt verunmöglicht. Er hat das Reich nicht so in seinem Worte aufgeschlossen, dass ein Verständniss desselben möglich wäre, ohne reelles Eingehen in dasselbe, er hat den Christusnamen nicht in den Mund des Volks gelegt, so dass derselbe nachgesprochen werden könnte ohne innere Beziehung

zu ihm, er behandelt Wort und Begriff lediglich als Mittel, als „Same", der um dess willen gesät wird, was aus ihm an reeller Lebensgestaltung im Menschen und in der Welt erwachsen soll.

Dieser Realismus bestimmt sich synoptisch näher als absolute Durchführung des göttlichen Gebots. Während es dem Hörer anheimgegeben bleibt, ob und wie ihm die Reichspredigt die Frage wecke, wo denn der Christus sei, und ob und wie Jesu Erscheinung in Wort und Werk dieser Frage zur Antwort diene, während es dem Hörer zugewiesen wird, die Ueberzeugung zu gewinnen, dass das Reich erlangbar, also gegenwärtig und werthvoll sei, tritt der Bussruf, der das Gesetz interpretirt und an ihm den Menschen misst, als das einzige Wort Jesu auf, das unverhüllt jedermann dargeboten wird. Es ist damit alles Verständniss des Reichs und des Christus von der Aneignung des Bussrufs abhängig gemacht. Sie ergibt jenen Besitz, der die Bedingung zum Empfang weiterer Gabe ist, Mths. 13, 12. Wenn sich die Reichshoffnung am Bussruf gereinigt, durchleuchtet und mit Inhalt gefüllt hat, so dass das Reich als Erfüllung des Gesetzes gefasst ist und die Bitte: dein Reich komme, sich bestimmt zu der andern: dein Wille geschehe! dann wird sich die Reichshoffnung auf Jesus wenden und sich in ihm erfüllt und befriedigt sehn, und wer für seine Christushoffnung in ihm die Realität erkannt hat, der darf und soll ihn nun auch Christus nennen und sein Bekenntniss wird ihm als Gottes Offenbarung bestätigt und mit der höchsten Gabe gelohnt; doch nur dann wird dasselbe als werthvoll geschätzt, wenn es aus der Unterwerfung unter Gottes Recht und Gesetz herausgewachsen ist. Bleibt dagegen sein Wort in ethischer Hinsicht wirkungslos, so soll auch kein Verständniss des Reichs und der Messianität Jesu zu Stande kommen; die welche die Gesetzlosigkeit wirken, kennt er nicht und sie hält er folgerichtig auch von seiner Erkenntniss fern. Darum fällt auf die Reichspredigt der Schleier des Gleichnisses und der Christusname wird

mit Schweigen bedekt, und das Gesetz Gottes tritt allein unverhüllt hervor, weil kein andrer Weg in's Reich und in die Gemeinschaft des Christus geöffnet wird als der durch das Gesetz hindurch.

Der Realismus dieser Lehrthätigkeit und ihre Gebundenheit an das göttliche Gebot hat weiter zur Folge, dass der Gedanke sofort auf die Resultate hin geleitet wird, die sich aus Reich und Christus zu ergeben haben, nicht aber bei den begründenden Momenten festgehalten wird. Das synoptische Wort beschäftigt sich ausdrücklicher mit dem Jünger als mit dem Christus selbst. Wir erhalten das Wort: ihr seid das Licht der Welt, aber nicht das andre: ich bin das Licht der Welt; es wird nicht gesagt, dass Jesus die Schlüssel des Himmelreichs habe, wohl aber, dass er sie dem Jünger gebe. Diesem wird gesagt, dass sich durch sein Wirken die richterliche Scheidung vollziehe unter den Menschen in göttlicher Gültigkeit, so dass er eine Lösung oder Bindung wirkt, welche den Gerichtsakt Gottes in sich hat; von Jesus selbst wurde nicht gesagt, dass sich von ihm aus die göttliche Krisis vollzieht. Die Liebe und Geduld und Vergebung, die der Jünger zu üben hat, wird weit reicher besprochen als die, welche Jesus selber übt. Energischer als die Verheissung: ich komme zu euch, tritt die Mahnung auf: wartet auf mich. Analog wird am Bild des Jüngers sein Verhältniss zu den Menschen heller beleuchtet als sein Verhältniss zu Gott. Die Stellung, die Geld und Gut im Jüngerleben haben sollen, wird scharf präcisirt; wie es sich mit dem Geiste Gottes verhalte, der in ihnen reden wird zur gegebnen Stunde, bleibt bedeckt. Die Liebe zum Nächsten wird in mannigfacher Weisung dargestellt; wie die Liebe zu Gott sich entfalte, darüber erhalten wir kein Bild, und doch ist diess das erste und vornehmste Gebot. Für das Fortbestehn ihrer Gemeinschaft unter einander in gegenseitiger Vergebung, in Tragung der Kleinen, in Vermeidung herrschsüchtiger Ueber-

hebung u. s. f., trägt Jesus eingehend Sorge; wie sich seine Gemeinschaft mit ihnen forterhalten wird, darüber finden sich nur Andeutungen, Mths. 18, 20. 28, 20. Nicht mit den ursächlichen Momenten beschäftigt sich das Lehrwort, denn diese sind gegeben und durch sich selbst wirksam. Der Christus ist da, aber der Jünger soll werden; das Verhältniss zu Gott begründet sich in Gottes eigner That, er vergibt in seiner Gnade, aber die Auswirkung desselben im entsprechenden Verhalten zu den Menschen nimmt des Jüngers Thätigkeit in Anspruch; sein Vergeben muss errungen werden und auf diese Wirkung zielt das Wort. Damit tritt der starke Zug des synoptischen Wortes in die Zukunft in innern Zusammenhang; dort erst findet sich die gesammte Kraft und Wirkung des Reichs, dort erst das eigentliche Kommen des Christus in seiner königlichen Machtfülle, dort erst die Erfüllung des Gesetzes im Welt erneuernden Richterakt, dort überhaupt die Resultate von dem, was in der Erscheinung Jesu begründet ist.

Auch die Form der Lehrthätigkeit Jesu erhält von hier aus ihr Licht. Sie nimmt mit einer Häufigkeit, die auf Absicht weist, die Gestalt des Räthsels an. Neben dem vollendeten Räthsel des Gleichnisses stehen synoptisch zahlreiche Gnomen mit paradoxer Fassung: selig die Armen, Leichen begraben die Leichen, ich rufe keine Gerechten, kein Zeichen als das des Jonas, der Kleinere ist der Grössere, Erste Letzte, der Herr David Davids Sohn u. s. f. Das Lehrwort bleibt ferner konstant an einen konkreten Anlass im Verhalten seiner Umgebung gebunden. Die Unterweisung seiner Jünger über das Gebet erfolgt erst auf ihre Bitte, Luk. 11, 1 ff. So wichtige und tiefgreifende Gesichtspunkte, wie sie in den Aeusserungen Jesu über Sabbath und Reinheit liegen, welche die gesammte Stellung zum Gesetz neu gestalten, werden nicht als Theorie über den Begriff des Sabbaths und der Reinheit vorgetragen; Jesus wartet, bis sich Widerspruch gegen sein Verhalten erhebt, und

nun erst deckt er seine Stellung zu beidem auf. Den Schnitt in das Selbstbewusstsein der Jünger, die sich für die Grossen im Himmelreich halten, vollzieht Jesus, so wichtig er ihm ist, denn die Theilnahme am Reich hängt davon ab, dennoch erst dann, als sich dasselbe im bestimmten Begehren äussert: nenne uns den Grössten im Himmelreich, Mth. 18, 1 ff. u. o. f. Nun haben zwar Räthsel und Gleichniss für das Denken einen erregenden Reiz, der es in lebhafte und bleibende Bewegung setzen kann; nicht minder liegt in der Individualisirung des Lehrworts eine eminente intellektuelle Hülfe für die Hörenden, da dasselbe hiedurch in unmittelbare Beziehung zu ihrem geistigen Bestande tritt und so in ihrem eignen Innenleben stets das Faktum neben sich hat, das ihm Anschaulichkeit verleiht. Aber eine solche Gestaltung des Lehrens setzt den Begriff und die Formel in ihrer Allgemeinheit vollständig hintan über der erziehenden Einwirkung auf die einzelne Persönlichkeit, sie hat darauf verzichtet ein fertiges Wissen in den Geist des Hörers einzuführen, und bietet sich ihm nicht als Ersatz der eignen innern Arbeit an; sie nöthigt zur Selbstthätigkeit und zwar nicht nur zu einer intellektuellen, sondern da das in solcher Weise individuell applicirte Wort einen Imperativ in sich schliesst, vor allem aus zu einer ethischen Arbeit, von deren Eintritt sie ihren ganzen Erfolg abhängig macht.

Nach Form und Inhalt ist die synoptische Behandlung des Glaubensbegriffs durch diesen Grundcharakter des Christusbildes bedingt. Auch über den Glauben geben die Synoptiker nur einen Räthselspruch, auch von ihm ist nur auf gegebnen, bestimmten Anlass die Rede, wenn den Jüngern ein vergeblicher Versuch, einen Kranken zu heilen, ihre Ohnmacht vergegenwärtigt, Mths. 17, 20, oder ein Ausruf des Petrus seine innere Spaltung zu Tage giebt, Mrks. 11, 21, oder der Glaube des Heiden beschämend neben dem Verhalten Israels steht, Mths. 8, 10. Auch am Glauben wird nur dessen objektive Wirkung

beleuchtet, als Vorbedingung und Ausrüstung zur Wirksamkeit der Jünger wird er herausgehoben. Eine Eingliederung desselben in den Verlauf des Innenlebens liegt diesem Lehrwort völlig fern, das vom Hoffen gar nicht, von der Geduld nur an einer einzigen Stelle spricht. Sein Ziel liegt nicht in der auf Glauben und Hoffen reflektirenden Begriffsbildung, sondern darin dass der Mensch zum Glauben bewogen und zum Hoffen aufgerichtet sei; dem Thatbestand des glaubenden und hoffenden Verhaltens folgt das Bewusstsein um denselben sofort nach. Ebenso unterlässt Jesus alle begriffliche Erklärung über das Verhältniss der Buss- zur Glaubensforderung. Dasselbe ist nicht willkürlich bestimmbar, sondern im Verlauf des geistigen Lebens göttlich geordnet; wo nur Umkehr und Glaube faktisch entstehn, werden sie sich zu einander in ihr geeinigtes Verhältniss setzen. Dasselbe sodann auch verstehend zu bestimmen, das fällt als eine sekundäre Aufgabe dem Hörer und Thäter seines Wortes zu.

Aber auch die Seltenheit der Glaubensmahnung hängt unmittelbar von den dominirenden Gesichtspunkten des synoptischen Evangelientypus ab; denn sie ist mit der Bedeckung des messianischen Selbstzeugnisses gegeben. Wie Jesus synoptisch niemand anspricht: ich bin der Christus, so ruft er auch niemand zu: glaube an mich! Wenn aber Markus dennoch in seiner Lehrsumme, 1, 15, neben den Ruf zur Umkehr denjenigen zum Glauben stellt, so entsteht daraus keine Disharmonie zwischen dem zusammenfassenden Worte und seiner übrigen Darstellung; jenes spricht vielmehr den Gesichtspunkt aus, der diese begründet und erzeugt. Wie das ganze Reden und Wirken Jesu im Sinne der Synoptiker ein fortlaufendes Christuszeugniss ist, so ist es auch ein fortwährender Glaubensimperativ, den wie Jesus so auch der Evangelist als völlig deutlich und verpflichtend behandeln, ob er auch unausgesprochen bleibt; stellt doch Jesus durch sein Reden und Handeln beständig die faktische

Basis zu einem vertrauenden Verhalten zu ihm her. Aber gleich wie und darum weil das Christuszeugniss nicht in das Volk hineingerufen wird, ebenso soll der Hörer das ihm in Jesus vorliegende Glaubensmotiv selbst wahrnehmen und auf dasselbe in eigner That eingehen. Diess wird, soll aber auch nur dann geschehn, wenn der Bussruf angenommen und das von Jesus vorgehaltne Gebot Gottes als recht und gut ergriffen ist. Und ist der Glaube entstanden, so wird der Glaubende in seinen Gedanken nicht mit sich selbst beschäftigt, sondern auf das hingewiesen, was aus dem im Glauben begründeten Anschluss an Jesus in seinem Werk zu folgen hat und einst als die vollendende Offenbarung des Reichs folgen wird.

Der vierte Evangelist stellt nicht einen verborgnen Christus dar, der das Gesetz Gottes enthüllt, sich selbst aber verhüllt vor dem unbussfertigen Geschlecht und erst in einem neuen Kommen offenbar werden wird; er ist erfüllt von dem Bewusstsein: wir sahen seine Herrlichkeit; er zeichnet Jesus als den der sich der Welt erschlossen hat, der, indem er sich der Welt öffnet, ihr zeigt, dass er die Lebensgabe für sie in sich trägt; er schaut nicht nur hinaus auf Resultat und Folge der Erscheinung Jesu, sondern hinein in den Grund jener Folge, in die wirkenden Kräfte, die jenes Resultat ergeben. Das Gleichniss mit seiner Hülle fällt, die vorbereitende Busspredigt wird übergangen [1]); auf die Reichspredigt mit ihrer noch unbeantworteten Frage nach dem Christus und ihrer in die Zukunft weisenden Verheissung wird in der ersten Rede Jesu, die der Evangelist gibt, hingewiesen, dann aber tritt sofort das Christuszeugniss ein, mit dem das Reich nach seiner Gegenwart, nach Grund und Inhalt aufge-

1) Und zwar sowohl am Täufer als an Jesus. Würden wir einen Busse predigenden Täufer und einen zum Glauben rufenden Jesus erhalten, so läge hierin ein irreleitendes Moment; nun aber hebt der Evangelist sowohl am Täufer als an Jesus das Eine heraus, was ihm das Entscheidende und Wesentliche ist, nämlich das, was Jesu Bedeutung aufschliesst und das glaubende Verhalten zu ihm begründet.

deckt wird. Nicht die Weisung für den Jünger, sondern das Zeugniss vom Wesen und Wirken des Christus, nicht die Darstellung des Verhältnisses, in das der Jünger zur Welt und zum Menschen treten soll, sondern die Zeichnung seiner Verbundenheit mit Christus und in ihm mit Gott, nicht der Ausblick in die zukünftige Wirksamkeit Jesu, sondern der Einblick in die in ihm erschienene und vorhandne Lebensfülle ist der Inhalt dieses Christusbilds. Und diese Begriffe, die Jesus nach seiner Geeintheit mit dem Vater und nach seiner gegenwärtigen Wirkung auf die Glaubenden benennen, sind sämmtlich aufgeschlossen in ihrer principiellen Bedeutung. Keiner derselben ist ohne synoptisches Gegenbild, aber was synoptisch Mysterium und Andeutung bleibt, ist hier entfaltet in seinen Reichthum und durchleuchtet zu heller Durchsichtigkeit. Damit fällt auch vom Glauben Räthsel, Verhüllung und Bedeckung ab, in diesen die Bedeutung Jesu enthüllenden Worten tritt er hell beleuchtet in den Vordergrund. Ein neuer Glaubensbegriff ist es keineswegs; denn die Beurtheilung und Werthung des Glaubens ist in den beiden Evangelientypen dieselbe. Neben der synoptischen Zeichnung des Glaubens, neben jener Zuversicht, die Jesus als den von Gott gesandten König fasst und nun auf jedes: wenn da kannst! verzichtet hat, weil sie sein Wort als schöpferische Kraft und darum durch sich selbst sich vollziehenden Befehl fasst, die nun unbegrenzte Hülfe und Gabe Gottes erwartet, ohne dass aus der eignen Schwäche und Sündigkeit Zweifel und Furcht die Zuversicht begrenzend folgen dürften, und diess mit einer Erwartung, welche die göttliche Gabe nicht als ein erst zu suchendes, an Bedingungen geknüpftes Gut vor sich hat, sondern ihrer als eines vorhandnen, dem Bittenden jederzeit zugänglichen Eigenthums gewiss ist, so dass der Glaubende Menschen und Dämonen in der Gewissheit gegenübersteht, dass auf sein Wort die Berge weichen und die Sykomoren im Meere wachsen, dass ihn also nichts schädigen

und hindern kann, vielmehr alles in Gottes Kraft ihm untergeben und dienstbar ist: neben diesem Glauben geben die Johanneischen Bestimmungen über denselben nichts Heterogenes oder Neues; wer diesen Glaubensbegriff in sich trug, der sprach: jeder, der an mich glaubt, geht nicht verloren sondern hat das ewige Leben. Die Werthschätzung des Glaubens ist hier und dort dieselbe, nämlich eine schlechthin absolute, da ihm hier und dort ein unbegrenztes Geben unbedingt zugesagt ist. Darum ist auch die innere Gestalt des Glaubens hier und dort dieselbe, nämlich Zuversicht, die nur Zuversicht ist, weil sie jedes Bedürfniss von Gott gedeckt weiss. Aber alle Gedankengänge, die synoptisch neben der Glaubensweisung stehn, sind hier entfernt, und der Glaube selbst wird nach seinem Werden und Entstehn, nicht nur in seiner Wirkung und Fruchtbarkeit aufgedeckt. Steht er in den Synoptikern hinter der Busspredigt und in der Glaubensweisung selbst die Beziehung desselben auf Jesus hinter seiner Beziehung auf Gott, so hat Johannes den Glauben als den grundlegenden Faktor im ganzen Verhältniss zu Gott und im Glauben selbst das auf Jesus gewandte Vertrauen als den grundlegenden Faktor im ganzen Glaubensverband vorangestellt, als denjenigen Punkt, an dem jene unbedingte Zuversicht, die sich von Gott alles gegeben weiss, entspringt und allein entspringen kann.

Die Differenz beider Darstellungen fällt in die Weise, wie die einzelnen Momente im Gedanken- und Lehrgang Jesu geordnet und gruppirt sind, und hier haben Differenzen zwischen den Evangelien ihre naturgemässe Stellung, denn die Zusammenordnung der Worte und Handlungen Jesu zur Einheit eines Gesammteindrucks ist diejenige Seite an der Evangelienschreibung, an welcher die eigne selbsthätige Arbeit der Evangelisten vor allem aus hervortreten muss. Die Vielheit der Erinnerungen und Eindrücke musste in ein Gesammtbild zusammengefasst werden, eine innere Arbeit, von der die schriftstellerische Auswahl und Anordnung

der einzelnen Worte und Handlungen Jesu nur den letzten, relativ unwichtigen Ausläufer bildet; das wesentliche an derselben fällt vielmehr vor die litterarische Reflexion: es bestand in der Herausbildung der dominirenden Gesichtspunkte, unter denen Jesus und seine Thätigkeit angeschaut wird. Das Verhältniss der Johanneischen Begriffe zum synoptischen Worte Jesu zeigt zweifellos, dass an der aufgedeckten Durchsichtigkeit derselben die Arbeit des Jüngers mitbetheiligt ist, der die Bedeutung Jesu und seines Worts in ihrem innersten Wesen zu fassen begehrt und sie nur im Zusammenhang mit seinem eignen Innenleben so zu erfassen im Stande ist wie er sie fasst. Das vierte Evangelium und damit auch sein Glaubensbegriff ist zweifellos in jedem Wort Frucht und Ergebniss der eignen innersten Lebensarbeit und Glaubensentwiklung dessen, der es schrieb. Tritt dieser persönliche Antheil des Evangelisten an der Gestalt seines Evangeliums bei Johannes unmittelbarer, machtvoller, man darf wohl sagen kühner hervor, so beruht doch auch die Konception der Synoptiker selbstverständlich auf einer analogen Jesu Erscheinung sich deutenden Arbeit. Sind sie zum Theil Sammelwerke, so besagt das nur, dass diese innere Arbeit denen zufiel, die ihnen ihren Stoff bereiteten, d. h. der Urgemeinde. Der Jakobusbrief ist für die Genesis der Synoptiker ein höchst intressantes Dokument, da er sich zu denselben ganz analog verhält, wie der erste Johannesbrief zum Johannesevangelium. Männer, die so dachten und lehrten wie der Jakobusbrief, haben den synoptischen Evangelientypus gestaltet, wie Johannes den Typus seines Evangeliums [1]). Das Verhältniss beider Christusbilder zu einander dokumentirt aber ebenso un-

1) Der Schluss aus der Verwandschaft der Johannisbriefe mit dem Evangelium auf Ungeschichtlichkeit desselben ist nicht stringenter als wenn aus der Verwandschaft des Jakobusbriefs, dieser „apostolischen Bergpredigt", mit den Synoptikern, auf die Ungeschichtlichkeit der letztern geschlossen würde.

verkennbar, dass hier und dort die innere Arbeit nicht im Leeren operirt, sondern Aneignung und Wiedergabe dessen ist, »was sie gehört und gesehen haben", 1 Joh. 1, 1, und diess gilt auch für den Glaubensbegriff.

Führt das synoptische Wort, in seinem Grunde verstanden und durchschaut, auf ein andres Resultat als dasjenige ist, das Johannes gab [1])? Warum ist der sündige und sterbliche Mensch im Glauben zu unbegrenzter Macht und Freiheit über die Welt emporgehoben? worin liegt der objektive Grund dieser Macht des Glaubens? und wie entsteht subjektiv jene Zuversicht, die Gott gegenüber alle Zerspaltung überwunden hat und das ihr unerreichbare und unmögliche sich gegeben weiss? Warum gilt Jesus gegenüber kein: wenn du kannst? warum kann er eine Zuversicht fordern, die sich an seinem blossen Wort genügen lässt als Gewissheit, dass sein Wort unbegrenzte Macht in sich hat? Warum liegt in dieser an Jesus angeschlossnen Erwartung keine Beeinträchtigung der Beziehung zu Gott? Warum versinkt mit dem Glauben alle Sündigkeit des Menschen, auch die der Zöllner und Dirnen, vor Gott? Warum ist andrerseits Abweisung Jesu schlimmer als Sodomiterei und Götzendienst? Der welcher diese Verheissungen und Urtheile sprach, war sich ihres Grundes bewusst; grundlos werden sie haltlos. Der Grund kann verschwiegen und bedeckt werden, doch fehlen kann er nicht, ohne dass das ganze synoptische Wort in nichts zerfällt. Wird er aber aufgedeckt und ausgesprochen, so wird sich nichts anderes finden als das Johanneische Wort, dass Gott seinen eingebornen Sohn in die Welt sandte, damit jeder der an ihn glaubt, ewiges Leben habe.

Kein Moment am synoptischen Glaubensbegriff wird durch Johannes negirt. Synoptisch fordert Jesus die Ueberwindung

---

1) Die Frage ist hier nicht in ihrem ganzen Umfang sondern nur in Beziehung uf den Glaubensbegriff zu erörtern.

des auf Speise und Geld gerichteten Trachtens im Glauben, damit Raum entstehe für das Trachten nach Gottes Reich und Gerechtigkeit. Hiezu verhält sich das vierte Evangelium wie die Erfüllung zum Postulat. Brod und Geld sind hier in der That verschwunden, *ein* Intresse ist das dominirende und füllt das gesammte Streben, die auf den Christus und in ihm auf das Reich und die Gerechtigkeit Gottes gewandte Liebe. Es spricht nicht von der Regelung der natürlichen Verhältnisse; denn diese sind ihm mit der Erkenntniss Christi und Gottes unmittelbar geregelt und herabgesunken an ihren untergeordneten Ort. Der Glaubende ist nicht »von der Welt" und hat darum auch seine Lust und sein Gut nicht an der Welt. Das Evangelium stellt sich in die Stellung als in eine gewonnene und erlangte, zu der das synoptische Wort aufruft.

Das synoptische Wort verleiht dem sittlich richtigen Verhalten in den natürlichen Lebensverhältnissen gegenüber dem Besitz, der Ehre, dem Rechte des Nächsten und seiner Noth und Sünde absoluten Werth; die Reichsgabe fällt demselben zu, auch wenn die, welche die Liebe übten, nicht wissen, dass sie damit Christo dienen. Aber auch Johanneisch steht vor dem Verband mit Christus ein Sein aus Gott, das zum Eigenthum Gottes macht, eine Zugehörigkeit zur Herde Christi, die ihn noch nicht kennt, ein Lieben des Lichts und der Ehre Gottes, das in ihm seine Werke vollbringt, ein Sein aus der Wahrheit, das zum Thun der Wahrheit wird, das sich, da es der glaubenden Beziehung zu Christus vorangeht, nur in den natürlichen Lebensverhältnissen bethätigen kann. Und diesen fundamentalen Bezügen zu Gott ist auch Johanneisch ein absoluter Werth zuerkannt, denn sie sind der Grund, auf dem der ganze Verband mit Christus und die aus ihm erwachsenden Güter stehn.

Das vierte Evangelium spricht von der Umkehr nicht, aber fehlt darum die absolute Handhabung des göttlichen Gebots?

Die Verurtheilung des Menschen und Juden ist Johanneisch nicht minder umfassend als synoptisch. Die im Bussruf liegende Erklärung, dass der sittliche Zustand des Menschen ihn vom Reiche ausschliesse, liegt bei Johannes in schärfster Formulirung vor, wenn dem Jesus sich nähernden Judenthum, wie es Nikodemus repräsentirt, die Nothwendigkeit einer Geburt aus dem Geiste vorgehalten wird. Zweifellos sind beide Begriffe keineswegs identisch, die Umkehr ist vielmehr synoptisch oft einfach auf die sittlichen Grundnormen bezogen: halte die Gebote! aber die Differenz liegt auch hier nur darin, dass der synoptisch in seinen elementaren Grundzügen bleibende Begriff einer innern Wandlung Johanneisch in seinem Vollsinn ausgesprochen ist und zwar so, dass er nicht nur als Postulat auftritt, sondern in seinem Princip aufgedeckt und damit in seiner Möglichkeit klar gestellt wird.

Nach Johannes schliesst sich Jesus Juden und Jüngern in der Herrlichkeit seiner Lebensfülle auf, doch nicht so, dass bei ihm der Erscheinung Jesu das Paradoxon fehlt. Wir erhalten nicht einen Christus, der nur Durchsichtigkeit und aufgedeckte Verständlichkeit wäre. Den ersten Aufenthalt Jesu in Jerusalem charakterisirt er durch zwei Bilder, das eine ist eine öffentliche Scene, die im Tempel vor den Spitzen der Judenschaft verläuft, sie drükt Jesu negatives Urtheil über den Gottesdienst Israels aus und endigt in einem von niemand durchschauten Räthselwort; die andre Rede enthüllt Jesu ganzes Wirken bis hinaus zum Leben erzeugenden Wehen des Geistes in der Fleischeswelt; sie ist an einen einzelnen Mann gerichtet in der Nacht, und diesem einen, dem der Einblick in Jesu Gedanken geöffnet wird, werden sie absichtlich zunächst in ihrem scharfen Gegensatz zu seinen Erwartungen vorgehalten, so dass er den Eindruck hat, Jesus wolle Unmögliches. Auch Johanneisch bietet Jesus seinen Christusnamen nicht jedermann dar; vielmehr ist auch hier das Ergebniss seiner Lehrthätigkeit

diess, dass ihm der Jude den Vorwurf macht: sage es uns doch, wenn du der Christus bist, und alle diese Begehrungen bleiben ebenso schlechthin unerfüllt wie bei den Synoptikern. Johannes hat bekanntlich diese abweisende Haltung Jesu überaus energisch zur Darstellung gebracht.

Johannes stellt an Jesus ein helles unerschöpflich reiches Bewusstsein um Grund und Inhalt seiner Sendung dar und es tritt damit das begriffliche Moment am Glauben mehr hervor als im synoptischen Wort, aber ihr Realismus geht der Lehrthätigkeit Jesu damit nicht verloren. Die Macht der Johanneischen Rede liegt zumeist darin, dass der Tiefblick derselben sich mit einer unerreichten, man möchte fast sagen — Kindlichkeit eint. Der Glaube tritt für Johannes in's Centrum der ganzen Beziehung zu Gott, das Gewicht der endgültigen Krisis liegt auf ihm, aus der ewiges Leben erwächst, aber auch die vollendete Scheidung von Gott, und doch wie einfach bleibt dieses glauben an ihn! Psychologische Analysen bleiben ihm völlig fern; ohne die Begriffe hineinzuführen in die Reflexion, welche sich dieselben stückweise zusammensetzt, und ohne im Bedürfniss nach Beweisführung in einen dialektischen Process einzutreten, behält das Wort Jesu einen Positivismus, der die Verhältnisse, in denen er selbst und die Welt zu Gott stehn, direkt in ihrer Wahrheit benennt und so seinem Wort in der That die Haltung des Zeugnisses gibt, das von dem spricht, was er gesehn hat, 3, 11. Der Erkenntnissbegriff des Evangeliums ist selbst völlig realistisch gestaltet: »Leben" nennt das Ziel der Erscheinung Jesu und seiner ganzen Lehrthätigkeit und das Erkennen wird betont, weil und soweit es ein wesentliches Moment des Lebens ist.

Jesus war der Verborgene, der in dem Manne, der das Senfkorn in die Erde legte, oder in dem Weibe, das den Sauerteig im Mehl verbarg, sich sein Gleichniss gab, und die Konception der Synoptiker ist voll historisch, d. h. aus der An-

schauung Jesu und der Wahrnehmung seines Verhaltens entsprungen. Aber ein Ganzes gibt sie nicht. Auf die Bergpredigt und die Veranschaulichung der Heilungen Jesu Kap. 8 und 9 lässt Matthäus sofort das vernichtende Urtheil über Israel folgen; schon Kap. 10 behandelt Israel als verloren, in Kap. 11 hält Jesus dem Volke die völlige Vergeblichkeit seiner eignen Wirksamkeit mit sammt derjenigen des Täufers vor und lässt Kapernaum tiefer stürzen als Sodom und Tyrus, Kap. 12 deckt die Bosheit der geistigen Leiter Israels auf bis zur Drohung der Unvergeblichkeit ihrer Sünde in dieser und jener Welt und Kap. 13 erklärt die Weissagung Jesaja's für erfüllt, welche der prophetischen Predigt nur Verstockung zum Resultate gibt. Dasselbe wiederholt sich in Jerusalem, er zieht ein und sein Wort ist sofort und nur Wehe und Gericht. In den dunkeln Ernst dieses Christusbildes bringt Johannes Licht, dadurch dass er zeigt, dass das verurtheilende Wort nicht das einzige Wort Jesu war, sondern seine Voraussetzung im positiven Selbstzeugniss hat. Das synoptische Strafwort über das ungläubige Geschlecht begründet sich in einer Lehrthätigkeit Jesu, welche diesem den Inhalt seiner Gabe erschloss und so die Motive des Glaubens darbot, und aus ihr empfängt es seine Erklärung.

Auch synoptisch begrenzt die Handhabung des göttlichen Gesetzes und Rechts und die richterliche Funktion des Christus die Güte Gottes, der er dient und die sein eignes Verhalten bestimmt, nicht. Die Buss- und Glaubensmahnung stehen neben einander, von denen jene die Sündigkeit des menschlichen Verhaltens herauskehrt und richtet, diese auch der korruptesten Lebensgestalt verheissend sich zuwendet, ohne dass die letztere durch die erstere eingeschränkt wird, sie tritt eben so absolut wie diese neben sie, diess darum, weil auch synoptisch alle Handhabung des Rechts und Gerichts der vergebenden und gebenden Güte Gottes eingegliedert und von ihr dominirt ist.

Das Gesetz summirt sich im Liebesgebot, der Zweck des Christus ist Berufung der Sünder, der Makarismus über die Armen beginnt und regirt sein Wort. Johannes beschreibt die Fülle Christi als Gnade um Gnade, und zwar nicht als eine verborgene unter dem Strafwort verhüllte, sondern dem ganzen Charakter seines Christusbilds entsprechend, als eine sich offenbarende Gnade, und darum fasst er Jesu ganzes Wort in die Glaubensmahnung. Aber auch er spricht ausdrücklich aus, und zwar nicht als einen nebensächlichen Gedanken, vielmehr bedingt derselbet das ganze Verhalten Christi in Wort und That, dass im Kommen des Christus und im Glauben an ihn die Krisis real wird, die das Recht Gottes an der Welt vollzieht. Er deckt auch hier den Grund auf, aus dem jene Koordination von Recht und Güte entsteht, sie beruht darin, dass die Liebe Gottes in ihrer eignen Auswirkung das Recht vollzieht, negativ indem die Scheidung von ihr in sich selbst das Gericht ist, positiv, indem sie das Gute in eigner Wirkung in der Menschheit schafft; der Christus wird durch sie zum Weinstock, der die Rebe in die Fruchtbarkeit versetzt, während die von ihm geschiednen Zweige verdorren.

Beide Evangelientypen wurzeln mit ihrer Grundstimmung im Glaubensakt nach den beiden Momenten, die in ihm geeinigt sind. Der Blick auf den Christus als auf den Verborgnen empfindet die Schranke, die im Vertrauen überwunden ist. Jesu Macht und Gabe trat in seiner irdischen Erscheinung noch nicht in ihrem gesammten Inhalt hervor: man muss ihm vertrauen. Die Johanneische Betrachtung Christi versenkt sich in das positive Moment des Glaubens: er hat sich geoffenbart, er ist für uns das Licht und das Leben, wir dürfen und sollen ihm vertrauen. Das Zusammenbestehn beider Ueberzeugungen, der Gewissheit, dass das gesammte göttliche Gut von ihm zu erlangen ist, mit dem Bewusstsein, dass dasselbe noch nicht zur Erscheinung kam und nicht unmittelbar Inhalt der Er-

fahrung und des Erlebens wird, gestaltet die Beziehung zu ihm zum Glaubensakt. Das eine Moment schlägt im einen, das andre im andern Evangelientypus vor. Beide dokumentiren gerade in ihrer Verschiedenheit, dass Jesus seine Jünger in der That in ein glaubendes Verhalten zu ihm hineingesetzt hat und diess so, dass es ihnen als Trieb und Kraft zu einem in eigner innerer Arbeit erworbenen und darum individuell bestimmten Verständniss seiner Erscheinung und Wirksamkeit fruchtbar ward.

III

Die neue Gemeinde der Glaubenden.

SIEBENTES KAPITEL.

Die Glaubensstellung der apostolischen Gemeinde.

Der Glaube als Benennung der Gemeinde; das Hauptmoment der christlichen Frömmigkeit; der Schriftbeweis für denselben; die Genesis der glaubenden Gemeinde; die Ausbreitung des Sprachgebrauchs; die psychologische Zweiheit im Glaubensakt; Ursprung und Ziel des Glaubens in Gott; der Glaube durch Christus; seine Auferstehung; der Glaube an Christus; die Bedingung zum Eingang in's Reich; der Glaube und das Gesetz; der Glaube als gegenwärtiges Gut; die Treue; die Wahrheit; die Synonyme des Glaubens; Glaube und Busse.

Die neue Gemeinde, welche auf der Ueberzeugung, dass Jesus der Christus sei, stand, bedurfte des Namens. Für den Verkehr der Gemeindeglieder untereinander war von Jesu Zeit her der Jüngername gegeben, und die Apostelgeschichte zeigt, dass er weiter lebte. Nicht nur jener Kreis, der sich schon um Jesus selbst gesammelt hatte, sondern wer immer zur Gemeinde hinzutrat, nannte sich Jesu Jünger. In den Briefen erscheint derselbe jedoch auch nicht ein einziges Mal. Er entsprach den neu gewordnen Verhältnissen nicht mehr völlig. Der Meister, um den die Jünger sich gesammelt hatten, war nicht mehr gegenwärtig, und wenn auch ihre Stellung ihm gegenüber eine lernende blieb, so hob sich doch nicht mehr das Lernen als

das Wesentliche und Charakteristische an ihrem Verhältniss zu ihm heraus. Wie der Rabbiname für Jesus verschwand, wie sie ihn nicht mehr wie einst ihren Lehrer, sondern den Christus, ihren Herrn, nannten, so trat auch der ihm entsprechende Jüngername in der Sprache der Gemeinde zurück. Dafür wurde der Brudername lebendig und derselbe trat sehr kräftig auch in die griechische Christenheit hinüber als die eigentliche Bezeichnung des Gemeindeglieds. Doch diese Benennung gab wohl der innigen Verbindung der Gemeindeglieder unter einander Ausdruck, aber das Hauptintresse der Gemeinde, ihr Verhältniss zu Christus und Gott, blieb durch sie unbenannt. Dieses kam zur Sprache, wenn sie sich die Knechte Gottes oder Christi nannten, und diese Selbstbezeichnung dehnt sich in der Sprache des ersten Jahrhunderts weit aus. Sie hätte dem Namen entsprochen, mit dem die Gemeinde Jesus beständig nannte: Herr ist Jesus, Röm. 10, 9. 1 Kor. 12, 3. Doch behielt der Begriff eine vorwiegende Beziehung auf bestimmte vom Herrn ertheilte Aufträge und wurde weniger Benennung des Christenstands überhaupt als Berufsname für die Boten Jesu, wenn auch in weiterm Sinn als der Apostelname.

Zwei Begriffe erhielten völlig den Werth feststehender Benennungen, in welchen die Gemeinde ihre innere Stellung zu Gott zum Ausdruck brachte: sie nannten sich die Heiligen und die Glaubenden. Ein hohes Bewusstsein hat den ersten dieser Namen erzeugt [1]; er zeigt, mit wie fester Zuversicht der Jüngerkreis die grössten Güter sich zueignete als sein Eigenthum, darum weil er zum Christus hinzugetreten war. Er nannte sich in

1) ἅγιοι wird bei Paulus mit fester Prägung von den Christen Judäas Röm. 15, 25. 26. 31. 1 Kor. 16, 1. 2 Kor. 8, 4. 9, 1. 12, doch ebenso auch zur Anrede an seine eignen Gemeinden gebraucht Röm. 1, 7. 1 Kor. 12. 2 Kor. 1, 1 und wo er überhaupt von den Christen redet, spricht er von den Heiligen Röm. 12, 13. 1 Kor. 6, 1. 2. 14, 33. 2 Kor. 13, 12. Phil. 4, 21. 22. 1 Thess. 3, 13 cf. Röm. 8, 27, auch 1 Tim. 5, 10, häufig in der Apocalypse und Apostelgeschichte, dazu Hebr. 3, 1 heilige Brüder als Anrede, und Jud. 3.

seiner Verbundenheit die Gemeinde nämlich Gottes, ἡ ἐκκλησία scil. τοῦ θεοῦ, קְהַל יי, und übertrug dadurch den Ehrennamen Israels auf sich in der Gewissheit, dass Israels Beruf und Verheissung in der dem Christus angeschlossnen Schaar Wahrheit geworden sei. Davon war der Begriff „heilig" untrennbar, die Gemeinde Gottes ist das heilige Volk. Die ganze Gabe Gottes lag in diesem Namen, ihr Antheil am Reich, ihr Verband mit Christus, ihre Zugehörigkeit zu Gott.

Der Name hat objektiven Inhalt: er bezog sich auf die im Christus vollbrachte That Gottes, durch welche er die Gemeinde für sich ausgesondert und sich verbunden und damit „geheiliget" hat. Er rief noch nach einem andern Namen, der den alten Benennungen: die Gott fürchtenden, Frommen, Gerechten parallel ging, indem er ihr Verhalten zu Gott, den Charakter ihrer neuen Frömmigkeit bezeichnete. In dieser Hinsicht nannten sie sich die Glaubenden. Die Apostelgeschichte heisst die Gemeindeglieder wechselnd Jünger, Brüder, Glaubende und letzteres tritt ebensosehr als fester Name auf wie ersteres, 2, 44. 4, 32. 15, 5. 18, 27. 19, 18. 21, 20. Schon die ersten Paulinischen Briefe zeigen diesen Sprachgebrauch in vollem Gange. Um die Christen Achaja's und Macedoniens zu bezeichnen, wird gesagt: alle in Macedonien und Achaja glaubenden, 1 Thess. 1, 7. In Korinth wird die Bevölkerung eingetheilt in Glaubende und Ungläubige, 1 Kor. 14, 22. 23. 6, 6. Tritt nur der eine Gatte in die Gemeinde und der andre nicht, so hat jener ein ungläubiges Weib oder einen ungläubigen Mann, 1 Kor. 7, 12. 13. 14. Werden die Gemeindeglieder von jemand zu Gaste geladen, der nicht zur Gemeinde gehört, so ruft sie »einer der Ungläubigen", 1 Kor. 10, 27. Der Name hat in solchen Stellen seinen Begriff noch voll in sich; wenn von den Glaubenden Achaja's die Rede ist, so richtet sich der Gedanke in der That auf ihren Glauben, denn durch diesen sind sie

berufen, sich an den Thessalonichern ein Beispiel zu nehmen. »Ungläubig" nennt nicht nur den Mangel äusserer Beziehung zur Gemeinde, sondern die Glaubensverweigerung gegenüber dem Evangelium. Es äussert sich diess charakteristisch darin, das ungläubig, ἄπιστος, in 1 Kor. 14, 23. 24 Paulus zur Bezeichnung der Nichtchristen nicht genügt, er fügt noch die andre Benennung „Laie" ἰδιώτης hinzu, er unterscheidet zwischen dem, der noch in Unkenntniss des Christenthums steht und vom Evangelium noch nichts gehört hat, und demjenigen, der bereits eine gegensätzliche Stellung zu demselben eingenommen hat [2]). Wenn ein Jude oder Heide einem Christen in Freundschaft oder vollends in der Ehe verbunden ist, so trat ihm das Evangelium nahe, und wenn er dennoch der Gemeinde fern bleibt, ist er ungläubig, 1 Kor. 7, 12 f. 10, 27. Auch in 1 Kor. 6, 6 tritt dem Bruder der Ungläubige schwerlich nur mit dem negativen Sinn gegenüber, dass er noch nicht Christ ist, sondern in dem positiven Sinn, dass er vom Evangelium nichts wissen will; wer mit dem Bruder vor dem Heiden streitet, übersieht hier das Einigende dort das Trennende; wie ihn das Evangelium mit dem Bruder brüderlich verbindet, so trennt es ihn vom Heiden desshalb, weil dieser ihm den Glauben versagt. Gerade weil das Wort in solchem Gebrauch sei-

---

1) Im Gedanken, der Idiot sei eine Art Katechumene, äussert sich das richtige Gefühl, dass der Idiot der Gemeinde näher gerückt wird als der ἄπιστος. Allein ἰδιώτης ist doch nur ein rein negativer Begriff, der von beginnendem Anschluss an die Gemeinde schlechthin nichts aussagt, sondern den so genannten nur von ihr sondert als nicht zu ihr gehörig. Eine Tautologie kann man nur dann in beiden Namen finden, wenn man ἄπιστος seines Begriffs entleert. Die Unterscheidung beider erhält aus dem Pragmatismus der Stelle ihr Gewicht. Paulus will die Gemeinde daran erinnern, dass die Heiden und Juden, welche sie besuchen, zu ihr in einem verschiednen Verhältniss stehn, theils stehn sie der Sache einfach noch fern, theils sind sie ihr schon feindselig und widerwillig. Sogar die unbefangne Unwissenheit wird abgestossen durch die Unverständlichkeit der Zungenrede, wie viel mehr die Ungläubigen; wiederum nicht nur den Unwissenden sondern auch die Ungläubigen beugt die Macht der Prophetie.

nen innerlichen Begriff keineswegs verliert, zeigen solche Stellen sehr anschaulich, wie die Gemeinde bis in ihre alltägliche Rede hinein das unterscheidende Kennzeichen, nach dem sie sich selbst benennt und von denen unterscheidet, die ihr gegenüber stehn, im Glauben fand. Solche Selbstbenennung ist eine wichtige und lehrreiche Thatsache. Weil sie als freie Neubildung zu Stande kömmt und nicht einer traditionell schon befestigten Namengebung entnommen werden kann, auch nicht von irgend welcher Absichtlichkeit dirigirt wird, sondern naturwüchsig aus dem vorhandnen Gedanken- und Sprachschatz der Gemeinde erwächst, ermöglicht sie einen vielsagenden und zuverlässigen Blick in das Innere der Gemeinde, sie deckt auf, welche Gedanken, Motive, Strebungen in ihr die Grundströmung bilden, was sie als ihren werthvollsten Besitz und ihre wichtigste Aufgabe empfindet und betont, und wenn sie sich nun als die Glaubenden von den andern als den Ungläubigen unterscheidet, so dokumentirt sich hierin, dass ihr in ihrem Verhalten zu Gott Glaube als das wesentliche Moment erscheint.

Die Kraft dieses Sprachgebrauchs beweist sich darin, dass er sprachbildend auch πιστός ergreift, und dasselbe in eine Bahn lenkt, die ihm sein griechischer Gebrauch nicht vorzeichnete. Das Wort wird im Sinne von »gläubig" der Gegensatz zu ἄπιστος [1]). In der Apostelgeschichte und in den Pastoralbriefen ist dieser Uebergang eine vollzogene feststehende Thatsache. Die Mutter des Timotheus soll als Christin bezeichnet werden, darum wird gesagt, sie war γυνὴ Ἰουδαία πιστή Act. 16, 1. cf. 10, 45. Gehört ein Sklave einem Christen, so hat er einen δεσπότης πιστός, 1 Tim 6, 2. Zum Bischof soll niemand gewählt werden, dessen Kinder der Gemeinde fern stehen und Heiden geblieben sind; seine Kinder sollen gläubig sein, τέκνα

---

1) Das Einzelne über πιστός siehe Erläut. 12.

πιστά, Tit. 1, 6. Die Wittwen werden von der Unterstützung der Gemeinde dann ausgeschlossen, wenn sie Angehörige von Gemeindegliedern sind, da sie nur dann von der Gemeinde unterhalten werden sollen, wenn sie auf heidnische Verwandten angewiesen wären. Diess wird so ausgedrückt: εἴ τις πιστὴ χήρας ἔχει, so sorge sie selbst für sie, 1 Tim. 5, 16. Auch in solchen Stellen ist die innerliche Bedeutung des Worts keineswegs dahingefallen. Die Pflicht der Verwandten, die Verwittwete bei sich aufzunehmen, beruht nicht in der äussern Mitgliedschaft in der Gemeinde, sondern in ihrem Glauben, denn wer die Seinigen nicht versorgt, verläugnet den Glauben, 1 Tim. 5, 8. Der Sklave steht darum zu seinem christlichen Herrn in einem andern Verhältniss als zu einem heidnischen, weil dieser an Christus glaubt, also dem gemeinsamen Herrn angehört, wie denn auch das »gläubig" 1 Tim. 6, 2 sofort nachdrücklich wiederholt wird: weil er gläubig ist und geliebt, soll ihm der Sklave um so eifriger dienen. Und wenn die Mutter des Timotheus gläubig heisst, so schwebt dem Erzähler in der That „der in ihr wohnende Glaube" vor, 2 Tim. 1, 5. Aber der Begriff „gläubig" ist hier vollends fest zum Namen für die Glieder der Gemeinde ausgeprägt.

Das Emporwachsen des Begriffs Glaube zur Benennung der Gemeinde steht in vollem Einklang mit der Weise, wie sonst in den Briefen vom Glauben die Rede ist. Verbreitet sich die Nachricht vom Christenthum einer Gemeinde, so wird ihr Glaube verkündigt, Röm. 1, 8. 1 Thess. 1, 8. 3, 6 cf. Kol. 1, 4. Eph. 1, 15. Philem. 5. Soll Werth und Frucht der christlichen Lehrthätigkeit bezeichnet werden, so wird gesagt: durch sie seid ihr gläubig geworden, 1 Kor. 3, 5. Der Verfolger der Gemeinde zerstört den Glauben, Gal. 1, 23; kommt einer der Gehülfen des Apostels in die Gemeinde, so ist sein Zweck, sie zu des Glauben Gunsten, ὑπὲρ τῆς πίστεως, zur Mehrung und Kräftigung desselben zu ermahnen, 1 Thess. 3, 2.

Kommen Christen zusammen, so ermuntern sie sich an ihrem gegenseitigen Glauben, Rom. 1, 12. Denkt man zurück an die Anfänge seines Christenthums, so sagt man: damals als wir Glauben fassten, Röm. 13, 11. Wer die christliche Haltung einer Gemeinde in Erfahrung bringt, kennt ihren Glauben, 1 Thess. 3, 5. Soll der Gemeinde innerer Fortschritt zugeschrieben werden, so wird gesagt: euer Glaube wächst, 2 Kor. 10, 15. 2 Thess. 1, 3. Wird sie sur Selbstprüfung aufgefordert, so lautet die Mahnung: prüft ob ihr im Glauben seid, 2 Kor. 13, 5. Der Zweifel am Werth des Christenthums einer Gemeinde nimmt die Form an: ihr müsstet ohne Grund geglaubt haben, 1 Kor. 15, 2, und das Lob für sie lautet: durch den Glauben stehet ihr, 2 Kor. 1, 24. So wird beständig zuerst an den Glauben gedacht und der Glaube genannt, wenn sich der Blick auf die Frömmigkeit der Gemeinde richtet. Darum ist an solchen Stellen in den Kommentaren die Bemerkung häufig, Glaube bedeute hier die christliche Religiosität überhaupt, ein unrichtiger Gedanke, darum weil der Glaube auch in solchem Gebrauch seinen bestimmten, scharf gefassten Begriff bewahrt und nicht zur Bezeichnung des gesammten frommen d. h. auf Gott bezognen Verhaltens verallgemeinert wird. Diess dagegen ist an jenem Eindruck richtig, dass ein solcher Gebrauch von Glaube nicht möglich wäre, wenn die Gemeinde nicht Glauben als den Hauptakt ihrer ganzen Frömmigkeit betrachtete. Es prägt sich hierin ungesucht und darum um so deutlicher aus, dass sie ihr gesammtes Verhalten und Verhältniss zu Gott durch Glauben bedingt weiss und diesen desshalb für das wesentlichste und wichtigste an ihrem religiösen Besitze hält.

Diese Betonung des Glaubens charakterisirt nicht nur den Verkehr des Apostel Paulus mit den von ihm geleiteten Gemeinden, sondern geht durch den ganzen Briefkreis durch, so verschiedenartig er ist. Die Apostelgeschichte spricht da, wo die apostolische Predigt Eingang findet, beständig vom

Glauben [1]). Petrus scheidet die Gemeinde von ihrer Umgebung als die, welche glauben, von den Ungläubigen, *ἀπιστοῦντες*, 1 Petr. 2, 7. Für Jakobus besteht das, was die Gemeinde charakterisirt und brüderlich einigt, darin, dass sie Glauben hat, und es bildet ein Hauptstück der ihr ertheilten Belehrung, wie sie denselben haben soll, cap. 2. Der zweite Petrus- und Judasbrief kennzeichnen die Leser als die, welche Glauben empfangen haben, 2 Petr. 1, 1. Jud. 3. Der Hebräerbrief gibt seiner ganzen lehrhaften Darlegung ihr praktisches Ziel und Ende in der Glaubensmahnung, und für Johannes ist Glaube der centrale Akt, auf den die Verkündigung Christi hinzielt und aus dem der Lebensbesitz der Gemeinde entsteht, Joh. 20, 31. Was die Selbstbenennung der Gemeinde in's Licht setzt, bestätigt der Lehrinhalt der Briefe überall: die neue Gemeinde war in allen ihren Theilen mit vollem klarem Bewusstsein eine Gemeinde der Glaubenden.

Sehr instruktiv ergibt sich diess ferner aus der Weise, wie die Fragen erörtert werden, welche in der Gemeinde verschieden beurtheilt wurden und darum eine gegenseitige Verständigung nöthig machten. In der Gemeinde Antiochiens droht ein Riss zu entstehn wegen der Frage, ob ein jüdischer Christ die Speiseordnung des Gesetzes ignoriren dürfe. Die ersten Männer der Gemeinde urtheilen verschieden: Jakobus warnt vor der gänzlichen Beseitigung des Gesetzes; Petrus und Barnabas schwanken und geben dieser Warnung Gehör; Paulus erklärt auf's schärfste, dass dieses Verhalten sich in Gegensatz stelle zur Wahrheit des Evangeliums. Wo sucht man nun die Basis zur Verständigung? Paulus geht in seiner Antwort an Petrus und die jüdischen Christen auf das Wesen des Glaubens ein und zeigt, dass ihr Verhalten mit Art und Inhalt des Glaubens sich nicht

1) Lukas geht in dieser Hinsicht im Ev. den beiden andern Synoptikern, in der Apostelg. dem Johannesevang. parallel.

vertrage. »Wir sind an Christus gläubig geworden", ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν, Gal. 2, 16; damit ist der gemeinsame Boden genannt, auf dem sie alle stehn, das Grundfaktum, von dem aus alle ihr Verhalten beurtheilen und normiren. Was den Glauben verletzt, hat in der Gemeinde nicht Raum und Statt, das ist die gemeinsame Ueberzeugung, und die Differenz in der besondern Frage entsteht daraus, dass das Verhältniss zwischen der Beobachtung der Speisordnung und dem Glauben von ihnen verschieden beurtheilt wird. Gelingt es Paulus ihnen zu zeigen, dass ihr Handeln dem Glauben widerstreitet, so achtet er die Einigung für gewonnen; denn den Glauben an Christus gibt in der Gemeinde keiner preis, er steht in ihrem Bewusstsein zuvörderst als Grund und Wurzel ihres Christenthums.

Der Römerbrief ermöglicht dieselbe Beobachtung. Paulus sah sich gegenüber der Gemeinde zu Rom veranlasst, Inhalt, Werth und Kraft des Glaubens in's Licht zu stellen, und zwar unter dem Eindruck, dass den römischen Christen seine eigne Glaubensstellung bisher noch fremd sei, ja dass sie vielleicht derselben ein gewisses Misstrauen entgegenbringen werde. Der Brief hat deutlich gegen Paulus gerichtete Einwendungen und Polemik vor Augen, er ist bestrebt, der eignen Stellung durch umfassendste Begründung Klarheit und Sicherheit zu geben, und erhält dadurch eine apologetische Haltung; aber dieser Gedanke an eine mögliche Differenz bringt nicht mit sich, dass der Glaube der Gemeinde als etwas Neues vorgehalten würde, was ihr erst jetzt als Heilsweg bezeichnet werden müsste, vielmehr ist der regierende Gedanke, der den ganzen Brief beherrscht, der: die Gemeinde glaubt und weiss sehr wohl, dass sie jene Güter, deren sie sich getröstet, im Glauben an Christus besitzt, und Paulus bezweckt ihr gegenüber nur diess, die Bedeutung und Kraft des Glaubens, den sie mit ihm theilt, ins Licht zu stellen. Die Frage, über welche mit der Gemeinde gesprochen

werden muss, ist keineswegs die: ob Glaube die christliche Stellung sei, sondern es handelt sich ausschliesslich um die andre Frage, ob Glaube allein, Glaube ohne Gesetz das der Gemeinde göttlich gewiesne Verhalten sei. So beweist der Römerbrief sehr lehrreich, wie auch in denjenigen Theilen der Gemeinde, denen die Paulinische Predigt erst verständlich gemacht werden musste, der Glaube von Anfang an als das Grundmoment in ihrem Verhältniss zu Gott und Christus erfasst wird.

Aber auch da wo es sich um scharf wider einander stehende Gegensätze handelt, wo Paulus vor einem Verhalten steht, auf das er mit dem Anathem antwortet, weil es die Grundlagen der Gemeinde zerstört und ihr Verhältniss zu Christus negirt, wie in Galatien oder Korinth oder Kolossä, bleibt die Unentbehrlichkeit und Heilsbedeutung des Glaubens ausser Frage. Auch im Galaterbrief z, B. wird nicht davon gesprochen, ob die Gemeinde Glauben zu bethätigen habe oder nicht, nicht einmal davon, ob der Glaube Antheil am Christus und am Reiche gebe, sondern dass der Glaube auch Abrahams Kindschaft sei, dass in der natürlichen Abrahamskindschaft und in Israels Gesetz und Verheissung nicht ein Gut liege, das im Glauben noch nicht enthalten wäre, sondern durch etwas anderes als Glaube z. B. durch Beschneidung erst noch gesucht und erworben werden müsste, das ist die These, um die sich der Kampf bewegt; auch hier handelt es sich ausschliesslich um die Allgenugsamkeit des Glaubens. Die Gemeinden werden nicht dadurch verwirrt, dass ihnen gesagt würde: der Glaube ist nichts! sondern ihr Glaube wird auch von den gegen Paulus kämpfenden Männern acceptirt als die selbstverständliche Voraussetzung für alle Mitgliedschaft in der messianischen Gemeinde, aber gleichzeitig als etwas ungenügendes und unvollendetes behandelt verglichen mit derjenigen Stellung, welche der glaubende Jude durch Gesetz und Abrahamskindschaft

vor Gott besitzt. Der »Unverstand'' der Galater besteht nicht darin, dass sie sich fragten: thaten wir Recht daran, dass wir glaubten? mit solchen Gedanken beschäftigt sich der Brief in keinem Wort, sondern sie fragten sich: sollen wir nicht Gottes und Christi und des Reichs wegen noch mehr thun als nur glauben? würde nicht der Anschluss an's Judenthum unsern Antheil am Reich mehren, fördern, sichern, vollenden? In solchem Hinausstreben über den Glauben lag allerdings faktisch die Zerstörung desselben, doch nicht nominell, nicht im Bewusstsein der dem Gesetz sich zuneigenden Gemeinden. Sie wollten gläubig sein und bleiben, eben darum setzt ihnen der Brief auseinander, dass ihr Verhalten den Glauben zerstört und negirt.

Nur ein einziger Brief denkt sich in der Seele der Leser die Frage, ob sie auch Recht daran thaten zu glauben, der Hebraërbrief; er enthält eine Ermunterung zum Glauben und einen Beweis für die Unerlässlichkeit desselben, der voraussetzt, dass die Leser des Glaubens müde werden könnten. Diess ist aber auch derjenige Brief, welcher seinen Lesern ernst die Gefahr des Abfalls und der Verleugnung Christi vorhält. Ihre Frage nähert sie einem Fall, der den Bestand der Gemeinde total zerstören würde, und der Brief ist darum in seiner Weise nicht minder als die ganze übrige Brieflitteratur Zeuge dafür, dass die Gemeinde die Wurzel und den Grund ihres ganzen Daseins und Besitzes im Glauben erkennt.

Auch der Schriftgebrauch der Gemeinde drückt dasselbe Bewusstsein aus. Die Aussagen der Schrift über den Glauben הֶאֱמִין sind relativ wenig zahlreich, um so bedeutsamer ist die Vollständigkeit und Häufigkeit, mit der dieselben in den Schriftcitaten des neuen Testaments erscheinen. Wie sie die messianische Weissagung mit dem gekommenen Christus zusammenhielt und sich von ihm aus jene deutete, so vergleicht sie auch

ihre Glaubensstellung mit der Schrift und hebt mit Nachdruck alles hervor, was das alte Testament an Aussagen über den Glauben enthielt. Es bildete sich in der Gemeinde in analoger Weise wie ein messianischer Schriftbeweis so auch ein Schriftbeweis für die Heilsbedeutung des Glaubens aus. Für Paulus war Gen. 15, 6 ein höchst wichtiges Wort; es zeigte ihm, dass er im Glauben auf dem Wege Abrahams bleibe, wodurch sich ihm Jesu Werk, aus dem der Glaube erwächst, mit der Rede und Verheissung Gottes an die Väter zu einem einheitlichen die Zeiten umfassenden göttlichen Rath zusammenschliesst. Aber auch in der jüdischen Gemeinde wird der Vorzug und Ruhm des Glaubens mit Gen. 15, 6 bewiesen, Jak. 2, 23, und Jakobus selbst schaut nicht weniger auf Abraham als auf den, mit dessen Glaube der Glaube der Gemeinde innerlich einstimmig zu bleiben hat. Ebenso stellt der Hebraërbrief unter denen, welche durch Glauben die Verheissung ererben, Abraham vorne an als den, an welchem des Glaubens Art und fester Grund wahrzunehmen sei, 6, 13 ff. Das Wort Hab. 2, 4 ist für Paulus für sich allein schon genügend, den Anspruch, dass aus dem Gesetz Gerechtigkeit zu ziehen sei, zu beseitigen, Gal. 3, 11, und in dieses selbe Wort, welches Glaube, Gerechtigkeit und Leben so zusammenordnet, dass der Glaube die Wurzel des Ganzen ist und aus ihm nun Gerechtigkeit einerseits Leben andrerseits erwachsen, beide untereinander und mit dem Glauben untrennbar in eins verknüpft, fasst er den Grundgedanken des Römerbriefs, 1, 17. Aber auch der Hebraërbrief, der in Uebereinstimmung mit seinem messianischen Schriftgebrauch auch für den Glauben einen ausführlichen Schriftbeweis führt, um zu zeigen, wie die Schrift von der Schöpfungsgeschichte an durch die ganze Geschichte Israels hindurch überall Glauben in Anspruch nimmt und ihm alle göttlichen Gaben und Segnungen gewährt, leitet diese Darlegung mit demselben Prophetenwort ein, das auch ihm den zutreffenden

Ausdruck für die Stellung und Aufgabe der Gemeinde gibt, 10, 38. Ebenso wird die zweite Stelle, an welcher das Gesetz vom Glauben sprach, die Geschichte der Wüstenwanderung, betont. Sie bot sich der Gemeinde sehr natürlich als Bild ihrer Zwischenstellung dar zwischen jener Hülfe, die ihr in der Erscheinung Christi gegeben ist, und der vollen Errettung, welche sein neues Kommen ihr bringen wird. Auch Paulus hat diese Parallele eingehend ausgeführt, 1 Kor. 10, 1 ff., doch ohne ihr eine Beziehung auf den Glauben zu geben, er benützt sie zur Warnung vor sittlicher Verirrung, Der Hebraërbrief dagegen hebt in dieser Parallele die in ihr enthaltne Glaubensmahnung heraus, 3, 12 ff., und der Judasbrief citirt sie im selben Sinn, 5. Die Geschichte der Rahab, in der doch das Zeugniss für den Glauben nicht unmittelbar gegeben ist, wird nicht nur vom Hebraërbrief, 11, 31, sondern auch von Jakobus, 2, 25, in diesem Sinne angeführt. Jes. 28, 16, welche Stelle der Gemeinde um ihres messianischen Inhalts willen besonders wichtig sein musste, weil hier der Glaube direkt zu dem göttlich gelegten Eckstein in Beziehung tritt, erscheint nicht nur bei Paulus im Römerbrief zweimal, 9, 33. 10, 11, sondern auch bei Petrus, 1 Petr. 2, 6. Im Blick auf den Unglauben Israels citiren Paulus, Röm. 10, 16, und Johannes, 12, 38, sehr gleichartig Jes. 53, 1. Die Psalmstelle, welche »glauben" in einer dem apostolischen Gebrauch verwandten Weise hat, fehlt unter den Paulinischen Schriftcitaten nicht, Ps. 116, 10. 2 Kor. 4, 13. Diess zeigt, dass die Schrift in der Gemeinde ausdrücklich und gleichartig nach ihren Aussagen über den Glauben durchforscht worden ist, und es dokumentirt sich auch in diesem Schriftgebrauch die Bedeutung, welche der Glaube für sie hat.

Der von unsrer Betrachtung zurückgelegte Weg hat die Faktoren bereits in's Licht gestellt, welche dieses Resultat ergaben. Die Gemeinde entstand inmitten des Judenthums, vom

geistigen Besitz der Synagoge nicht abgelöst, vielmehr vom kräftigen Bestreben erfüllt, die Gemeinschaft mit den übrigen Gliedern des Volkes lebendig zu erhalten. Schon damit war dem Glauben in der Gemeinde eine wichtige Stelle gegeben, es bildet den Ruhm Israels, dass es „an Gott glaubt." Dazu kömmt ihr neues, besondres Eigenthum, die Erinnerung an Jesus und an sein Wort, und dieses stellte wiederum Glauben in den Mittelpunkt ihres Verhaltens. Jene Geschichten und Sentenzen der Synoptiker, die in der Betonung des Glaubens ihre Spitze haben, stehn darum in unsern Evangelien, weil sie zuerst in den Gemeinden ungezählte Male erzählt und wiederholt worden sind, und diess nicht als geschichtliche Reminiscenz, sondern mit dem ernsten Willen, in ihnen Sinn und Gebot ihres Herrn zu erkennen. Es ist in dieser Hinsicht lehrreich, dass sich unter den wenigen Worten Jesu, welche in den Paulinischen Briefen wieder erscheinen, auch die Gnome vom Berge versetzenden Glauben findet, 1 Kor. 13, 2, und zwar zur Bezeichnung des vollendeten Glaubens, *πᾶσα ἡ πίστις*; das Wort Jesu nennt Paulus alles, was der Glaube werden und erlangen kann. Noch unmittelbarer bleibt die Glaubensstellung des Jakobus einerseits, des Johannes andrerseits an die evangelischen Erinnerungen angeschlossen. Das synoptische Christusbild bestimmt bis in's einzelne die Ausführungen des Jakobusbriefs, und die innere Identität zwischen den Johannesbriefen und dem Johannesevangelium zeigt, wie vollständig Johannes in seiner eignen Lehrthätigkeit durch das bestimmt ist, was er als Jesu Wort in sich trägt. Doch bezeichnen beide Motive den Grund noch nicht vollständig, aus dem die Betonung des Glaubens in der Gemeinde erwächst. Die Gemeinsamkeit, welche in dieser Hinsicht zwischen der alten und neuen Gemeinde besteht, macht die Thatsache nur um so bedeutsamer, dass die neue Gemeinde sich gleichwohl nach dem Glauben nennt, also im Glauben das Neue sieht, was sie

vorher nicht besass und ausser ihr nicht vorhanden ist, was ihre Umgebung nicht hat, so sehr sie sich des Glaubens rühmt. Die Worte Jesu bezeichneten der Gemeinde allerdings hell und bestimmt Glauben als ihre Aufgabe, und das Bild, welches Johannes von Jesus zeichnet, setzt hell in's Licht, wie machtvoll sich im ersten Jüngerkreise mit der Erinnerung an Jesus die Glaubensmahnung verband [1]). Aber der Glaube wird der Gemeinde nicht desshalb zu ihrem Namen, weil ihn Jesus gefordert hat, sondern weil sie ihn besitzt und übt. Sie nennt damit nicht nur ihre Pflicht sondern ihr inneres Eigenthum, die Stellung, in der sie sich thatsächlich weiss und findet. Nicht nur in dem, was Jesus vom Glauben gesagt hatte, sondern in dem, was er ihr thatsächlich geworden ist, liegt die Kraft, welche Wort und Begriff Glaube in der Gemeinde zur Herrschaft bringt. Mit durchdringendem Tiefblick hat Johannes am Schluss seines Evangeliums den Werdemoment der Gemeinde als einer Gemeinde der Glaubenden aufgedeckt: weil du mich gesehen hast, glaubst du, 20, 29. Angesichts des Auferstandnen war der Glaube im Jüngerkreise nicht mehr nur Gebot und Begriff, sondern lebendige Wirklichkeit und Kraft. Jesus der Christus! das hatte für sie mit der Auferstehung die volle Bedeutung eines eignen Erlebnisses, in dem alle vertrauende Hingebung an ihn, die in ihrem frühern Verkehr mit ihm entstanden war, ihre Fixirung und Festigung empfing. Jesus der Christus! die umfassendste Hülfe und Gabe Gottes war also vollbrachte That. Vom Christus ist das Reich nicht abtrennbar, und wenn auch Jesu Wirksamkeit und der Anbruch

1) Die Vorstellung, dass die Gesichtspunkte des vierten Evangeliums erst mit der Abfassung desselben in der Gemeinde vorhanden und wirksam gewesen seien, vergisst, dass der Mann da war vor dem Buch und nicht umsonst als eine Säule der Gemeinde galt. Das Buch flog nicht eines Tages magisch aus ihm heraus, sondern die Anschauung, aus der es erwächst, ist vom Manne untrennbar, und darum in seiner Wirksamkeit auch für die Gemeinde längst vorhanden, ehe das Buch geschrieben war.

des Reichs auseinandertraten und dieser erst noch der Zukunft angehört, so ist doch diese Zukunft für die Gemeinde des Christus keine Ungewissheit mehr; sie wird das Reich ererben, es ist mit seiner göttlichen Lebensgabe ihr Eigenthum geworden, jetzt noch im Himmel aufbewahrt, doch bereit geoffenbart zu werden in letzter Zeit, Jak. 2, 5 ff. 1 Petr. 1, 3 ff. Als die welche den Christus kennen und dem Auferstandnen verbunden und darin des Reichs gewiss sind, stehn sie jetzt schon zu Gott in einem neuen Verband völliger Zuversicht. Damit war eine Gemeinde von Glaubenden in's Dasein gesetzt.

Die Stellung, welche der Glaubensakt im Leben der Gemeinde hat, gab dem Wort in ihrer Rede eine reiche Entfaltung. Die Wortfamilie hat nun folgende Glieder: πίστις, das neben seiner vorwiegenden Verwendung für den Glauben auch im thätigen Sinn der Treue von Gott und Menschen in Gebrauch bleibt, πιστεύειν πιστεῦσαι und πεπιστευκέναι, πιστός zunächst in seinem üblichen Sinn treu, oder mehr objektiv gewandt: zuverlässig, vertrauenswerth, dann aber als die zuständliche Benennung des πιστεύων gläubig, ἀπιστία Unglaube, ἄπιστος ungläubig oder mehr aktiv untreu, Ap. 21, 8, vereinzelt in der griechisch geläufigen objektiven Wendung: unzuverlässig unglaublich, Akt. 26, 8, ἀπιστεῖν ungläubig sein, πιστευθῆναι u. sein Perf. betraut werden mit etwas, einmal auch als reines Passiv zu πιστεύειν Glauben finden, 1 Tim. 3, 16, einmal mit kausativer Wendung: sich als zuverlässig und glaubhaft erweisen, sich Glauben verschaffen, 2 Thess. 1, 10, und endlich einmal πιστωθῆναι fest werden, 2 Tim. 3, 14. ὀλιγόπιστος geht nicht in die Sprache der Briefe ein, wohl darum weil das Wort als die direkte Uebersetzung eines aramäischen Wortgefüges etwas fremdartiges behielt [1]).

1) Ueber die einzelnen Glieder der Wortfamilie vgl. Erl. 12.

Der Glaube richtet sich auf Gott: man sagt: ἡ πίστις ὑμῶν ἡ πρὸς τὸν θεόν 1 Thess. 1, 8. πίστις ἐπὶ θεόν Hebr. 6, 1. οἱ πεπιστευκότες τῷ θεῷ Tit. 3, 8. Act. 16, 34. ὁ μὴ πιστεύων τῷ θεῷ 1 Joh. 5, 10. cf. Act. 27, 25. πιστὸς εἰς θεόν 1 Petr. 1, 21. ὥστε τὴν πίστιν ὑμῶν καὶ ἐλπίδα εἶναι εἰς θεόν 1 Petr. 1, 21. πιστεύειν ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆν Röm. 4, 5. πιστεύειν ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν Röm. 4, 24.

Der Glaube besteht durch Christus οἱ δι' αὐτοῦ πιστοὶ εἰς θεόν 1 Petr. 1, 21. ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ Act. 3, 16.

Der Glaube geht auf Christus hin. Die Gemeinde prägt in fester Wendung aus: Glauben Jesu und glauben zu Jesus hin πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ Gal. 2, 16. 3, 22. Röm. 3, 22. 26. Phil. 3, 9 Eph. 3, 12. Apoc. 2, 13. 14, 12. πίστις ἡ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ Gal. 2, 20 ἡ πίστις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης Jak. 2, 1. Vgl. Act. 3, 16. πιστεύειν εἰς Χριστόν. Gal. 2, 16. Phil. 1, 29. Röm. 10, 14. 1 Petri 1, 8. 1 Joh. 5, 10. 13 Act. 14, 23. 10, 43. ἡ εἰς Χριστὸν πίστις Kol. 2, 5. Act. 20, 21. 24, 24. 26, 18. πιστεύειν ἐπὶ τὸν κύριον Act. 9, 42. 11, 17. 16, 31. 22, 19. πιστεῦσαι τῷ κυρίῳ Act. 18, 8. 5, 14.

Der Glaube beruht auf Christus, πιστεύειν ἐπ' αὐτῷ, zugleich mit dem durch εἰς angefügten Ziele, zu dem der Glaube führt εἰς ζωὴν αἰώνιον 1 Tim. 1, 16; sonst nur im alttestamentl. Citat.

Der Glaube besteht in Christus, im Lebensverband mit ihm wird er bethätigt, ἡ πίστις ὑμῶν ἐν Χριστῷ Kol. 1, 4. Eph. 1, 15. πίστις ἡ ἐν χριστῷ 1 Tim. 3, 15. 1, 13. 1 Tim. 1, 14.

Man glaubt an den Namen Jesu: ἡ πίστις τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ Act. 3, 16. πιστεῦσαι τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ 1 Joh. 3, 23. πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ 1 Joh. 5, 13.

Das begriffliche Moment am Glauben wird durch den Ob-

jektssatz bestimmt: glauben, dass Gott ihn aus den Todten auferweckt hat Röm. 10, 9, dass Jesus starb und auferstand 1 Thess. 4, 14, dass wir auch mitleben werden Röm. 6, 8, dass Gott einer ist Jak. 2, 19, dass Gott ist und ein Vergelter für die ist, welche ihn suchen Hebr. 11, 6, dass Jesus der Christus der Sohn Gottes ist Joh. 5, 1. 5, ich glaube Gott, dass es so sein wird, wie mir gesagt worden ist Act. 27, 25; vgl.: ἐγνωκέναι καὶ πεπιστευκέναι τὴν ἀγάπην ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν 1 Joh. 4, 16. διὰ τῆς χάριτος τοῦ κυρίου πιστεύομεν σωθῆναι Act. 15, 11. πίστιν ἔχει τοῦ σωθῆναι Act. 14, 9. πιστεύει φαγεῖν Röm. 14, 2.

Von andern Beziehungspunkten des Glaubens als Gott und Christus finden sich: πίστις τοῦ εὐαγγελίου Phil. 1, 27. ἡ πίστις τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν Kol. 2, 12. πιστεῦσαι τῇ ἀληθείᾳ, τῷ ψεύδει, πίστις ἀληθείας 2 Thess. 2, 11 ff. πιστεύειν τοῖς προφήταις Act. 26, 27. πιστεῦσαι τῷ Φιλίππῳ εὐαγγελιζομένῳ Act. 8, 12. πιστεύειν πᾶσι τοῖς κατὰ τὸν νόμον καὶ τοῖς ἐν τοῖς προφήταις γεγραμμένοις Act. 24, 14. μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύειν 1 Joh. 4, 1. πεπιστευκέναι εἰς τὴν μαρτυρίαν τοῦ θεοῦ 1 Joh. 5, 10 [1]).

Von Verbalbegriffen werden mit dem Glauben verbunden: πίστιν ἔχειν Jak. 2, 14 ff. Röm. 14, 22. 1 Kor. 13, 2. 1 Tim. 1, 19. Act. 14, 9. εἶναι ἐν τῇ πίστει 2 Kor. 13, 5 vgl. ὁ ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Röm. 3, 26. Gal. 3, 7. 9. Röm. 4, 16. εἶναι πίστεως Hebr. 10, 39 ἐν πίστει ζῆν Gal. 2, 20. vgl. κατὰ πίστιν ἀποθνήσκειν Hebr. 11, 13. περιπατεῖν διὰ πίστεως 2 Kor. 5, 7. τηρεῖν τὴν πίστιν Ἰησοῦ Apoc. 14, 12. 2 Tim. 4, 7. ἐπιμένειν τῇ ἀπιστίᾳ Röm. 11, 23. ἐμμένειν τῇ πίστει Act. 14, 22. μένειν ἐν πίστει 1 Tim. 2, 15. τῇ πίστει ἑστηκέναι 2 Kor. 1, 24. Röm. 11, 20. ἐν τῇ πίστει στήκειν 1 Kor. 16, 13. ἐνδυναμωθῆναι τῇ πίστει Röm. 4, 20. στερεοῦσθαι τῇ

---

1) Ueber die Konstruction von πίστις und πιστεύειν vgl. Erl. 7.

πίστει Act. 16, 5. βεβαιοῦσθαι Kol. 2, 7. στερεοὶ τῇ πίστει 1 Petri 5, 9. ἐπιμένειν τῇ πίστει τεθελιωμένοι καὶ ἑδραῖοι Kol. 1, 23. δεῖξαι τὴν πίστιν Jak. 2, 18. ποιεῖν ἐν ἀπιστίᾳ 1 Tim. 1, 13. περισσεύειν πίστει 2 Kor. 8, 7. πλήρης πίστεως Act. 6, 5. 11, 24. ὑγιαίνειν ἐν τῇ πίστει Tit. 1, 13. 2, 2. ἐποικοδομεῖν ἑαυτοὺς τῇ πίστει Jud. 20. ἐντρέφεσθαι τοῖς λόγοις τῆς πίστεώς 1 Tim. 4, 6. διώκειν πίστιν 1 Tim. 6, 11. 2 Tim. 2, 22. καταντᾶν εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ Eph. 4, 13. ἀθλεῖν τῇ πίστει Phil. 1, 27. ἐπαγωνίζεσθαι τῇ πίστει Jud. 3. ἀγωνίζεσθαι τὸν καλὸν ἀγῶνα τῆς πίστεως 1 Tim. 6, 12. ἐνδύσασθαι θώρακα πίστεως 1 Thess. 5, 8. ἀναλαβεῖν τὸν θυρεὸν τῆς πίστεως Eph. 6, 16.

Der Glaubensanfang wird neben dem zunächst liegenden πιστεῦσαι benannt als: λαχεῖν πίστιν 2 Petr. 1, 1. ὑπακούειν τῇ πίστει Act. 6, 7. πίστιν παρέχειν von Gott Act. 17, 31. πίστις δίδοταί τινι ἐν τῷ πνεύματι 1 Kor. 12, 9. ὑμῖν ἐχαρίσθη τὸ εἰς αὐτὸν πιστεύειν Phil. 1, 29. ἀνοῖξαι θύραν πίστεως von Gott Act. 14, 27. πληροῦν ἔργον πίστεως ἐν δυνάμει von Gott 2 Thess. 1, 11. ὑπερεπλεόνασεν ἡ χάρις τοῦ κυρίου μετὰ πίστεως 1 Tim. 1, 14. ἡ ἅπαξ παραδοθεῖσα τοῖς ἁγίοις πίστις Jud. 3. Der Lehrende ist Diener, durch welchen die Gemeinde gläubig wurde, πιστεῦσαι δι' αὐτῶν 1 Kor. 3, 5, so dass ein κυριεύειν τῆς πίστεώς unstatthaft ist, 2 Kor. 1, 24. Er verkündigt den Glauben als ein Evangelium, εὐαγγελίζεσθαι τὴν πίστιν Gal. 1, 23. Der Gegensatz hiezu ist πορθεῖν τὴν πίστιν Gal. 1, 23. Vgl. παρακαλεῖν ὑπὲρ τῆς πίστεως 1 Thess. 3, 2. καταρτίζειν τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως 1 Thess. 3, 10. τύπος γίνεσθαι ἐν πίστει 1 Tim. 4, 12. μιμεῖσθαι τὴν πίστιν αὐτῶν Hebr. 13, 7. παρακολουθῆσαι τῇ πίστει 2 Tim. 3, 10. στοιχεῖν τοῖς ἴχνεσι τῆς πίστεως τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ Röm. 4, 12.

Der Glaubensverlust wird benannt: ἀσθενεῖν τῇ πίστει Röm. 4 19. 14, 1. ἀρνεῖσθαι τὴν πίστιν Apoc. 2, 13. 1 Tim. 5, 8. ἀτεθεῖν τὴν πίστιν 1 Tim. 5, 12. ἀποστῆναι τῆς πίστεως 1 Tim.

4, 1 vgl. Hebr. 3, 12. ἀποπλανηθῆναι ἀπὸ τῆς πίστεως 1 Tim. 6, 10. ἀστοχεῖν τῆς πίστεως 1 Tim. 1, 6. περὶ τήν πίστιν 1 Tim. 6, 21. ναυαγεῖν περὶ τὴν πίστιν 1 Tim. 1, 19. ἀδόκιμος περὶ τὴν πίστιν 2 Tim. 3, 8. ἀνατρέπειν τὴν πίστιν 2 Tim. 2, 18. διαστρέφειν ἀπὸ τῆς πίστεως Act. 13, 8.

Vom Glauben selbst als Subjekt werden folgende Thätigkeiten ausgesagt: er ist im Menschen, ἡ ἐν σοὶ πίστις 2 Tim. 1, 5. ἡ ἐν ἀλλήλοις πίστις Röm. 1, 12 vgl. ἡ καθ' ὑμᾶς πίστις Eph. 1, 15. οὐ πάντων ἡ πίστις 2 Thess. 3, 2. ἐνοικεῖ ἐν σοί 2 Tim. 1, 5. ἦλθεν Gal. 3, 25. ἀπεκαλύφθη Gal. 3, 23. αὐξάνεται 2 Kor. 10, 15. ὑπεραυξάνει 2 Thess. 1, 3. ἐνεργεῖται Gal. 5, 6 vgl. Philem. 6. συνεργεῖ Jak. 2, 22. κεκένωται Röm. 4, 14.

Als Genitiv wird er verbunden mit folgenden Begriffen: ἀκοὴ πίστεως Gal. 3, 2. 5 vgl. ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς Röm. 10, 17. ὑπακοὴ πίστεως Röm. 1, 5. 16, 26. ἡ χαρὰ τῆς πίστεως Phil. 1, 25. πληροφορία τῆς πίστεως Hebr. 10, 22 vgl. πληροφορηθείς Röm. 4, 21. τὸ στερέωμα τῆς πίστεως Kol. 2, 5. τὸ δοκίμιον τῆς πίστεως 1 Petr. 1, 7. Jak. 1, 3. ἀγὼν τῆς πίστεως 1 Tim. 6, 12. ἡ κοινωνία τῆς πίστεώς σου Philem. 6. οἰκεῖοι τῆς πίστεως Gal. 6, 10. δικαιοσύνη πίστεως Röm. 4, 11. 13 vgl. ἡ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη Röm. 10, 6. δικαιοσύνη ἡ διὰ πίστεως Χριστοῦ Phil. 3, 9. ἡ κατὰ πίστιν δικαιοσύνη Hebr. 11, 7. θώραξ πίστεως 1 Thess. 5, 8. ὁ θυρεὸς τῆς πίστεως Eph. 6, 16. τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως Röm. 10, 8. οἱ λόγοι τῆς πίστεως 1 Tim. 4, 6. ἔργον τῆς πίστεως 1 Thess. 1, 3. 2 Thess. 1, 11 vgl. ἔχειν ἔργα vom Glauben Jak. 2, 14. ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως Jak. 5, 15. τὸ μυστήριον τῆς πίστεως 1 Tim. 3, 9. νόμος πίστεως Röm. 3, 27. μέτρον πίστεως Röm. 12, 3. ἡ ἀναλογία τῆς πίστεως Röm. 12, 6. πνεῦμα τῆς πίστεως 2 Kor. 4, 13. Christus ist ὁ τῆς πίστεως ἀρχηγὸς καὶ τελειωτής Hebr. 12, 2.

An adjektivischen Benennungen liegen vor: πᾶσα ἡ πίστις

1 Kor. 13, 2. πίστις κενή, ματαία 1 Kor. 15, 14. 17. vgl. κεκένωται ἡ πίστις Röm. 4, 14. εἰκῇ πιστεῦσαι 1 Kor. 15, 2. πίστις νεκρά, ἀργή Jak. 2, 17. 26. 20. ἡ πρώτη πίστις in zeitlichem Sinn 1 Tim. 5, 12. μία πίστις Eph. 4, 5. vgl. ἑνότης τῆς πίστεως 4, 13. ἰσότιμος πίστις 2 Petr. 1, 1. κοινὴ πίστις Tit. 1, 4. ἀνυπόκριτος πίστις 1 Tim. 1, 5. 2 Tim. 1, 5. ἡ ἁγιωτάτη ὑμῶν πίστις Jud. 20.

Als Gegensätze stehn dem Glauben gegenüber neben dem zunächstliegenden ἀπιστία: διακριθῆναι τῇ ἀπιστίᾳ Röm. 4, 20. 14, 23. 1. Jak. 1, 6, auch 2, 4 in seiner Beziehung zu 2, 1. Jud. 22. vgl. δίψυχος und ἀκατάστατος Jak. 1, 6; ὑποστολή Hebr. 10, 39; wird der Glaube als ὑπόστασις definirt, so ist der Unglaube Wegstehn von Gott: καρδία πονηρὰ ἀπιστίας ἐν τῷ ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος Hebr. 3, 12. Gegensätzlich beigeordnet wird dem Glauben das Werk; πίστιν ἔχειν hat zum Gegensatz ἔργα ἔχειν Jak. 2, 14, das πιστεύειν das ἐργάζεσθαι Röm. 4, 5, die πίστις Ἰησοῦ die ἔργα νόμου Gal. 2, 16. Ein andrer Gegensatz, in den der Glaubensbegriff überall tritt, ist seine Antithese zum Sehn: εἰς ὃν μὴ ὁρῶντες πιστεύοντες δέ 1 Petr. 1, 8; διὰ πίστεως bildet den Gegensatz zu δι' εἴδους 2 Kor. 5, 7. vgl. Hebr. 11, 1. Joh. 20, 29. Zum Erkennen tritt im Bereich des ganzen neuen Testaments der Glaube nirgends in Anthithese.

Koordinirt erscheint der Glaube mit der Liebe: das ist das Gebot Gottes, dass wir dem Namen seines Sohnes glauben und einander lieben, 1 Joh. 3, 23. Paulus hört von Philemon die Liebe und den Glauben, den er zum Herrn Jesus und gegen alle Heiligen hat, Philem. 5. vgl. 1 Thess. 3, 6. 2 Thess. 1, 3; der Panzer des Glaubens und der Liebe, 1 Thess. 5, 8 vgl. 1 Tim. 1, 14. 2 Tim. 1, 13. Die Glieder der Gemeinde sind gläubige und geliebte, 1 Tim. 6, 2. Oder es wird ihm die Hoffnung verbunden: Glaube und Hoffnung sind zu Gott hin, 1 Petr. 1, 21. So ergiebt sich die bekannte Dreizahl: Glaube,

Hoffnung, Liebe 1 Kor. 13, 13; das Werk des Glaubens und die Mühe der Liebe und die Standhaftigkeit der Hoffnung, 1 Thess. 1, 3. vgl. 5, 8. Sie liegt auch im Hebräerbrief vor: zu Gott hinzutreten in der Fülle des Glaubens, das Bekenntniss der Hoffnung festhalten, auf einander achten zum Eifer der Liebe, 10, 22 ff. vgl. 6, 10—12 Liebe, Hoffnung, Glaube.

Oder es tritt zum Glauben die Geduld, sowohl in der Form der standhaften Tragkraft gegenüber dem Leiden, *ὑπομονή*, als in der Form des ruhigen zuversichtlichen Wartens auf Gottes Hülfe, *μακροθυμία*. Der Glaube wirkt Standhaftigkeit, Jak. 1, 2. Geduld und Glaube in allen Verfolgungen 2 Thess. 1, 4. Apoc. 13, 10. Glaube und geduldiges Warten Hebr. 6, 12. Nicht nur an ihn zu glauben, sondern auch für ihn zu leiden bildet das, was die Gemeinde für Christus thun kann: *τὸ ὑπὲρ Χριστοῦ* Phil. 1, 29. So finden sich neben einander: die Werke, die Liebe, der Glaube, der Dienst und die Geduld, Ap. 2, 19.

Bekennen, *ὁμολογεῖν*, und glauben sind in Parallele gestellt Röm. 10, 9 ff. Die Erkenntniss tritt zum Glauben: wir haben die Liebe Gottes erkannt und geglaubt, 1 Joh. 4, 16. Glaube und Erkenntniss der Wahrheit, derjenigen nämlich die auf Frömmigkeit zielt, Tit. 1, 1. *οἱ πιστοὶ καὶ ἐπεγνωκότες τὴν ἀλήθειαν* 1 Tim. 4, 3. Glaube und Erkenntniss des Sohnes Gottes Eph. 4, 13. Glaube und Wahrheit, 1 Tim. 2, 7; Glaube und gute Lehre 1 Tim. 4, 6 unwissend handeln in Unglauben 1 Tim. 1, 13.

Die Heiligung tritt zum Glauben: Heiligung des Geists und Glaube der Wahrheit 2 Thess 2, 13; reines Herz und gutes Gewissen und ungeheuchelter Glaube 1 Tim. 1, 5 vgl. 1, 19. 3, 9; befleckte und ungläubige Tit. 1, 15. Glaube und Liebe und Heiligung mit Bescheidenheit 1 Tim. 2, 15. Die Pastoralbriefe haben auch längere Aufzählungen: Wort Wandel Liebe Glaube Reinheit 1 Tim. 4, 12. Gerechtigkeit, Frömmigkeit Glaube Liebe Geduld Sanftmuth 1 Tim. 6, 11. Gerechtigkeit

Glaube Liebe Friede 2 Tim. 2, 22. Lehre Führung Vorsatz Glaube Langmuth Liebe Geduld Verfolgung Leiden 2 Tim. 3, 10. Dabei bildet gewöhnlich Glaube und Liebe das zunächst verbundne Wortpaar. Eigenthümlich ist die Zusammenstellung: die Gebote Gottes und den Glauben Jesu bewahren, Apoc. 14, 12.

Sinnesänderung und Glaube treten zusammen: Sinnesänderung von den todten Werken weg und Glaube hin zu Gott, Hebr. 6, 1. Die Sinnesänderung zu Gott hin und der Glaube zu unserm Herrn Jesus hin, Act. 20, 21. Gott verkündigt den Menschen ihren Sinn zu ändern, indem er allen Glauben darbietet, Act. 17, 30. 31 vgl. ὁ πιστεύσας ἐπέστρεψεν ἐπὶ τὸν κύριον Act. 11, 21. vgl. Mrk. 1, 15.

Inhalt und Wirkung des Glaubens bestimmt sich in folgenden Begriffsverbindungen: an der Person Jesu wird er besonders auf seine Auferstehung bezogen: die Gemeinde ist gläubig an den Gott, der Jesus aus den Todten auferweckt und ihm Herrlichkeit gegeben hat, in Folge davon wendet sich ihr Glaube und Hoffen hin zu Gott, 1 Petr. 1, 21 vgl. Röm. 4, 24. 10, 9. 1 Thess. 4, 14; ohne Christi Auferstehung ist der Glaube leer und nichtig, 1 Kor. 15, 14 ff.; so — d. h. auf Grund der ihnen verkündigten Auferstehung Jesu — sind sie gläubig geworden, 1 Kor. 15, 11. Wir glauben, weil wir wissen, dass der, welcher Jesus auferweckt hat, auch uns mit ihm auferwecken wird, 2 Kor. 4, 14. Gott bietet allen Glauben dar, dadurch dass er Jesus von den Todten auferweckt hat, Act. 17, 31. Der Glaube vermittelt die Theilnahme der Gemeinde an der Auferstehung Jesu: ihr wurdet mit ihm auferweckt durch den Glauben, welcher aus der Wirkung des Gottes, der Jesus auferweckt hat, folgt, Kol. 2, 12. vgl. Röm. 6, 8. Ebenso ist die Heilsbedeutung des Todes Jesu durch Glauben bedingt: er ist Gnadenthron durch Glauben, ἱλαστήριον διὰ πίστεως Röm. 3, 25; er wohnt in den Herzen durch Glauben, Eph. 3, 17.

Die Verheissung des Geistes wird durch den Glauben empfangen, Gal. 3, 14. vgl. 2. 5. Act. 19, 2. 11, 17. Als die Glaubenden wurden wir versiegelt mit dem heiligen Geiste der Verheissung, Eph. 1, 13. Zu Heiligung des Geists und Glaube der Wahrheit erwählt Gott den Menschen, 2 Thess. 2, 13. Als die in *einem* Geiste stehenden kämpfen sie auch mit *einer* Seele im Glauben des Evangeliums, Phil. 1, 27.

Aus Glaube geht das apostolische Wort hervor: wir glauben, darum reden wir: 2 Kor. 4, 13. Das Wort wird wirksam in den Glaubenden, 1 Thess. 2, 13; es ist Kraft Gottes jedem Glaubenden, Röm. 1, 16. Er ist bedingt durch das Hören, Röm. 10, 14. vgl. Eph. 1, 13. Durch Glauben wird das Wort Gottes mit den Hörern vermischt, Hebr. 4, 2.

Die Errettung der Seelen ist das Resultat des Glaubens, *τὸ τέλος τῆς πίστεως σωτηρία ψυχῶν* 1 Petr. 1, 9. *ἐσμὲν πίστεως εἰς περιποίησιν ψυχῆς* Hebr. 10, 39. cf. Jak. 2, 4 *μὴ δύναται ἡ πίστις σῶσαι αὐτόν*; Das Evangelium ist Kraft Gottes zur Errettung jedem Glaubenden, Röm. 1, 16; es gefiel Gott wohl die Glaubenden zu erretten, 1 Kor. 1, 21. Wenn du glaubst, wirst du errettet werden, Röm. 10, 9 ff. Act. 16, 31; er erwählte uns in Glaube an die Wahrheit zur Errettung, 2 Thess. 2, 13; in Gottes Kraft werden wir bewahrt durch Glauben zur Errettung, 1 Petr. 1, 5. Durch Glauben sind wir errettet worden, Eph. 2, 8. Die Schrift macht uns weise durch den Glauben zur Errettung, 2 Tim. 3, 15. Im Blick auf die gemeinsame Errettung gilt es ob den Glauben zu kämpfen, Jud. 3.

Man glaubt zu ewigem Leben, *πιστεύειν εἰς ζωὴν αἰώνιον* 1 Tim. 1, 16. Die Glaubenden wissen, dass sie ewiges Leben haben, 1 Joh. 5, 13. Der Glaubende ist aus Gott geboren, 1 Joh. 5, 1. Durch Glauben ererben wir die Verheissung, Hebr. 6, 12. Gott hat die für die Welt Armen erwählt als durch Glauben reich, Jak. 2, 5. Wir sind durch den Glauben Söhne Gottes, Gal. 3, 26, und Söhne Abrahams, Gal. 3, 7, mit dem gläubigen Abraham gesegnet, Gal. 3, 9.

Gott spricht den, der aus Glauben ist, gerecht, *δικαιοῦν τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ* Röm. 3, 26, *πίστει δικαιοῦσθαι* Röm. 3, 28, *διὰ πίστεως* Röm. 3, 30. Gal. 2, 16, *ἐκ πίστεως* Röm. 3, 30. 5, 1. Gal. 2, 16. 3, 8, 24, und mit ganz analogem Sprachgebrauch Jak. 2, 21 f.: *δικαιοῦσθαι οὐκ ἐκ πίστεως μόνον*; *πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται* Act. 13, 39. Daher *πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην* Röm. 10, 10. Christus ist zur Gerechtigkeit dem Glaubenden, Röm. 10, 4. Gerechtigkeit Gottes offenbart sich aus Glauben in Glauben, Röm. 1, 17; sie ist durch Glauben, Röm. 3, 22. Mit Benützung von Gen. 15, 6 wird gesagt: der Glaube wird als Gerechtigkeit in Anschlag gebracht, *λογίζεται ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην* Röm 4, 5. 9, oder: dem Glaubenden wird Gerechtigkeit in Anschlag gebracht, *τῷ πιστεύοντι δικαιοσύνη λογίζεται* Röm. 4, 11. In Christus hat der durch Liebe wirksame Glaube Kraft, Gal. 5, 6. Sofern nun das Gericht Gottes ein künftiges ist, wird gesagt: wir erwarten durch Geist aus Glauben die Hoffnung der Gerechtigkeit, Gal. 5, 5. Der Hebräerbrief sagt: Erbe werden der dem Glauben entsprechenden Gerechtigkeit, *κληρονόμος γίνεσθαι τῆς κατὰ πίστιν δικαιοσύνης* Hebr. 11, 7. Verwandt ist der Begriff: von Gott Zeugniss empfangen im oder durch den Glauben, *μαρτυρηθῆναι ἐν πίστει*, *διὰ τῆς πίστεως* Hebr. 11, 2. 39.

Durch Glauben empfängt man Vergebung der Sünden und Los unter den Geheiligten, Act. 26, 18. 10, 43. Gott reinigt das Herz durch den Glauben, Act. 15, 9. Glaube und Taufe treten zusammen: sie glaubten und wurden getauft, Act. 18, 8. vgl. Mark. 16, 16.

Wir besitzen durch den Glauben die Hinzuführung zur Gnade, Röm. 5, 2. Wir sollen mit wahrhaftigem Herzen in Fülle des Glaubens zu Gott hinzutreten, Hebr. 10, 22. Wir haben die Freudigkeit und die Hinzuführung in Zuversicht durch den Glauben an Christus, Eph. 3, 12. Der Glaube bedingt das Anrufen, Röm. 10, 14. Man soll im Glauben bitten, Jak. 1, 6.

Das Gebet des Glaubens wird den Kranken retten, Jak. 5, 15. Die Wunderkräfte kommen aus Glauben, Gal. 3, 5. 1 Kor. 13, 2. Der Name Christi kräftigte den Lahmen auf Grund des Glaubens an seinen Namen und der Glaube gab ihm die Gesundheit, Act. 3, 16.

Gott erfüllt mit ganzer Freude im Glauben, Röm. 15, 13. Als Glaubender freut man sich, Act. 16, 34. Durch den gegenseitigen Glauben ermuntert man einander, Röm. 1, 12. Der Glaube muss in Kampf festgehalten und bewahrt werden, Phil. 1, 27. 1 Tim. 6, 12. Jud. 3. Wer den Glauben bewahrt hat, hat den Lauf vollendet, 2 Tim. 4, 7. Der Sieg, der die Welt überwunden hat, ist der Glaube, 1 Joh. 5, 4. 5. Fest im Glauben widersteht man dem Satan, 1 Petr. 5, 9. Durch Glauben löscht man seine feurigen Pfeile, Eph. 6, 16.

Der Glaube wird durch Liebe wirksam, Gal. 5, 6. Friede und Liebe wird von Gott gegeben mit Glauben, Eph. 6, 23. Die Freunde des Apostels, seine Kinder im Glauben, Tit. 1, 4. 1 Tim. 1, 2, lieben ihn im Glauben, Tit. 3, 15. Der Glaube wirkt zu den Werken mit und erhält aus den Werken seine Völligkeit, Jak. 2, 22 cf. 1, 3. 4. Im Glauben reicht man die Tugend dar, 2 Petr. 1, 5.

Durch Glauben erkennen wir, dass die Welt Schöpfung Gottes ist, *πίστει νοεῖν* Hebr. 11, 3. Die Schrift macht weise durch den Glauben, 2 Tim. 3, 15. Die Gemeinschaft des Glaubens wird wirksam in Erkenntniss des dem Menschen gegebnen Guts auf Christus hin, Philem. 6.

Neben diesem reichen Gebrauch des Worts für das Verhalten der Gemeinde zu Gott und Christus wird Glaube nur höchst spärlich im menschlichen Verkehr gebraucht. Paulus drückt damit einmal die volle Gewissheit aus, die eine Nachricht, allerdings nur in gewissem Umfang, für ihn hat, *μέρος τι πιστεύω* 1 Kor. 11, 18; doch auch hier ist bezeichnend, dass dieses Glauben sofort durch eine von Gott her stammende

Nothwendigkeit begründet wird: es muss so sein [1]). Es steht dem religiösen Gebrauche noch näher, wenn das Misstrauen der Gemeinde zu Jerusalem gegen Paulus so bezeichnet wird: sie glaubten nicht, dass er ein Jünger sei, *μὴ πιστεύοντες ὅτι ἐστὶν μαθητής* Act. 9, 26, oder wenn die Liebe dadurch in der unerschöpflichen Kraft ihres Vertrauens beschrieben wird, dass gesagt wird: *πιστεύει πάντα* 1 Kor. 13, 7. In der erstern Stelle hängt das Vertrauen unmittelbar davon ab, in welchem Verhältniss sein Empfänger zu Jesus steht, nnd in der letztern ist das Glauben keineswegs nur ein auf die Menschen gerichtetes Verhalten; würde das Motiv des Vertrauens, welches die Liebe erweist, im Menschen gesucht, so könnte ihm unmöglich ein unbegrenzter Inhalt gegeben werden; als die alles glaubende kann sich die Liebe nur dadurch erweisen, dass sie ihr Vertrauen auf Gott bezieht, dessen Gabe und Hülfe sie in voller Zuversicht für den erwartet und erbittet, auf den sie geht; in Gott gewinnt und besitzt sie die Unbegrenztheit des Vertrauens auch gegenüber denjenigen im menschlichen Handeln liegenden Momenten, die das Vertrauen zu begrenzen und aufzuheben geeignet sind. Somit ist das Wort im neutestamentlichen Briefkreis fast ausschliesslich für das Verhalten zu Gott und Christus ausgesondert.

Dagegen treten *πιστός* und *πίστις* auch mit dem Begriff der Treue kräftig in die Rede der Gemeinde ein. Treue wird von Gott ausgesagt; menschlicher Unglaube macht sie nicht zu

---

1) Die Beifügung von *μέρος τι* kann nicht den Zweck haben, die Nachrichten, die er erhalteu hat, zum Theil als unzuverlässig darzustellen; sie entspringt vielmehr daraus, dass sich *πιστεύειν* auf seine Einsicht in die göttliche Nothwendigkeit der *αἱρέσεις* bezieht. Diese will er aber nicht über alles das ausdehnen, was in Korinth geschehen ist. Er will nicht sagen, dass die konkreten Vorgänge sammt und sonders durch die göttliche Leitung der Gemeinde nothwendig seien. Die Schranke jenes *δεῖ* ist aber auch die seines *πιστεύειν*. Was drüber hinaus geht, das ist ihm auffällig und räthselhaft und begegnet in ihm nicht jener unbedingten Gewissheit, mit der er das als göttlich nothwendig erkannte bejaht.

nichte, καταργεῖν τὴν π. τοῦ θεοῦ Röm. 3, 3; als Synonym tritt erläuternd hinzu ἀληθὴς γίνεσθαι, und πιστὸς μένει bildet den Gegensatz zu ἑαυτὸν ἀρνεῖσθαι, 2 Tim. 2, 13. Sie beweist sich in der Befestigung der Gemeinde, in Folge deren sie am Tage Christi ohne Anklage ist, 1 Kor. 1, 9, in der Weise, wie die Versuchung bemessen wird, 1 Kor. 10, 13, in der Weise, wie zur apostolischen Predigt die ihr entsprechende göttliche That hinzutritt, 2 Kor. 1, 18, vgl. 1 Thess. 5, 24. 2 Thess. 3, 3. Dem treuen Schöpfer sollen die Leidenden ihre Seelen übergeben, 1 Petr. 4, 19. Treu und gerecht ist Gott, indem er dem Bekennenden die Sünden vergibt, 1 Joh. 1, 9. Der welcher die Verheissung gab, ist treu, Hebr. 10, 23, vgl. 11, 11 πιστὸν ἡγήσασθαι τὸν ἐπαγγειλάμενον.

Jesus ist der treue Zeuge, Ap. 1, 5, der Amen, der treue und wahrhaftige Zeuge, 3, 14; wenn er wiederkommt, heisst er treu und wahrhaftig, 19, 11. Jesus wurde πιστὸς ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεόν Hebr. 2, 17; er ist dem treu, der ihn machte, 3, 2 πιστὸς ὡς υἱὸς ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ mit Anschluss an Num. 12, 7. Hebr. 3, 6.

πιστός ist das Wort, 2 Tim. 2, 11. Tit 3, 8. 1 Tim 3, 1, verlässlich und jeder Aufnahme werth, 1 Tim. 1, 15. 4, 9; das der Lehre entsprechende zuverlässige Wort, Tit. 1, 9. Die Worte sind πιστοὶ καὶ ἀληθινοί, Ap. 21, 5. 22, 6.

In Bezug auf das Verhältniss zu Gott und Christus wird gesagt: die Berufnen und Auserwählten und Getreuen, Ap. 17, 14 vgl. die Feigen und Treubrüchigen und Verworfenen, Ap. 21, 8. Es gilt treu werden bis zum Tod, Ap. 2, 10. Der getödtete Antipas war ὁ μάρτυς μου ὁ πιστός (μου) Ap. 2, 13. Vom Haushalter wird nur diess gefordert: πιστὸς εὑρεθῆναι, 1 Kor. 4, 2. Paulus hat vom Herrn Barmherzigkeit empfangen treu zu sein, 1 Kor. 7, 25. Christus hielt ihn für treu, indem er ihn zum Dienst bestimmte, 1 Tim. 1, 12.

Es steht vom Verband der Gemeindeglieder unter einander:

der treue Bruder, 1 Petr. 5, 12. Kol. 4, 9, das treue Kind 1 Kor. 4, 17; der treue Diener, Kol. 1, 7. Eph. 6, 21. Das Gehörte soll zuverlässigen Menschen übergeben werden, die im Stande sein werden, auch andre zu lehren, 2 Tim. 2, 2.

Mit Beziehung auf den gesammten menschlichen Verkehr wird gesagt: Güte Treue Sanftmuth, Gal. 5, 22, von den Sklaven: *μὴ νοσφιζόμενοι ἀλλὰ πᾶσαν πίστιν ἐνδεικνύμενοι ἀγαθήν*, Tit. 2, 10, von Frauen *πιστὰς ἐν πᾶσιν*, 1 Tim. 3, 11; *πιστὸν ποιεῖς ὃ ἐὰν ἐργάσῃ εἰς τοὺς ἀδελφούς*, 3 Joh. 5.

Mit gut griechischer Wendung steht *ἄπιστον* Act 26, 8 von der Thatsache der Auferstehung als Verneinung ihrer Realität und Glaubwürdigkeit: *ἄπιστον κρίνεται παρά τισι εἰ ὁ θεὸς νεκροὺς ἐγείρει.*

Der Sprachgebrauch der Gemeinde für *πίστις* im receptiven Sinn des Glaubens geht weit originaler neue Bahnen als derjenige für *πιστός* und *πίστις* im Sinne der Treue. Für dieses werden vorwiegend diejenigen Redeformen benützt, welche sich auf semitischem und griechischem Boden herausgebildet haben. Das festgeprägte *πιστὸς ὁ θεός*, *ὅτι* oder mit dem Particip: *πιστὸς ὁ καλῶν* u. s. f. hat seine Analogien in der synagogalen Rede, vgl. Seite 35; *πιστὸς εὑρεθῆναι* übersetzt אִשְׁתְּכַח מְהֵימַן, vgl. auch Jos. B. J. 2, 18, 4 *ἄπιστος εὑρίσκεσθαι*; das Paulinische *ἠλεημένος πιστὸς εἶναι* hat im rabbinischen הַמְקַבֵּל עָלָיו לִהְיוֹת נֶאֱמָן ein intressantes Analogon, hier wie dort wird die Treue zu Gott als inneres Verhalten eng mit der Glaubwürdigkeit und Autorität, die an ihr im Verhältniss des Treuen zu seiner Umgebung haftet, zusammengefasst, nur dass sie hier als menschliche Leistung dort als Gabe Gottes betrachtet wird. Anderes ist mehr griechisch, so das treue und jeder Annahme werthe Wort der Pastoralbriefe, vgl. Polyb: *εὐπαράδεκτος καὶ πιστός* 10, 2, 11. vgl. 8, 13, 2. *παραδοχῆς ἀξιωθῆναι καὶ πίστεως* 1, 5, 5; zu *πίστιν ἐνδείκνυσθαι* Tit. 2, 10 vgl: *ἐναποδείξασθαι πί-*

στιν Polyb 1, 82. 9 ἐπιδείκνυσθαι π. Philo 2, 161, 48. τὸ σφίσι βέβαιον τῆς πίστεως ἐπιδείξασθαι Jos. Ant. 13, 16, 2, auch schon Sept. Prov. 12, 18: ἐπιδεικνυμένη πίστις, erwiesene Treue; zu πιστὸν ἡγήσασθαί τινα vgl. Polyb. 3, 9, 4. Der Sprachgebrauch für πίστις Glauben bildet sich zum Theil daraus, dass Wendungen, die ausserhalb der Gemeinde für menschliche Treuverhältnisse ausgebildet sind, mit dem Glaubensbegriff sich füllen. So gehn τηρεῖν τὴν πίστιν, ἀφίστασθαι τῆς πίστεως Polyb frg. 79. Philo 1, 631, 10. Jos. Vit. 17. 25. vgl. ἐξίστασθαι τῆς πρός με πίστεως Vit. 33, ἐμμένειν τῇ πίστει Polyb 1, 43, 3. 3, 70, 4 vgl. Jos. Vit. 9. 11. 22. 65 ἐμμένειν τῇ πρὸς Ῥωμαίους πίστει, ἀτεθεῖν τὴν πίστιν Pol. 8, 2, 2. 11, 29, 3 über auf das glaubende Verhalten zu Gott. Auch der Uebergang von πιστός in den Begriff gläubig gehört hieher. Zu ἀρνεῖσθαι τὴν πίστιν vgl. ἡ περὶ τὴν πίστιν ἄρνησις, Philo 1, 141, 20; zu δοκίμιον τῆς πίστεως und ἀδόκιμος περὶ τὴν π. Jos. c. Ap. 2, 4 δοκιμάζειν τινὰ πίστεως, zu βεβαιοῦσθαι τῇ πίστει, κατὰ πίστιν βέβαιοι Jos. Vit. 56 und die häufige Verbindung des Begriffs mit πίστις und πιστεύειν bei Philo; zu ἔργον πίστεως neben den zunächst liegenden עֹבָדֵי הֵימָנוּתָא Philo 2, 386, 16. Neben πίστιν λαχεῖν 2 Petr. 1, 1 steht πίστεως λαχεῖν Philo 1, 608, 8; neben πλήρης πίστεως γέμειν ἀπιστίας Philo 1, 413, 37. Πίστιν παρέχειν Act. 17, 31 ist nicht nur mit dem Begriff Garantie bieten, Beweis verschaffen griechisch eine häufige Wendung, sondern hat auch in Jos. Ant. 3, 1, 6 eine Parallelle, wenn von Mose, der dem Volke das Manna als seine Speise bezeichnet, gesagt wird: γευόμενος τοῦτ' αὐτοῖς παρεῖχε πιστεύειν vgl. im aktiven Sinn πίστιν παρέξειν εἰς ἔτος τὸ ἕξης Ant. 1, 19, 9. B. J. 2, 8, 7. Zu 1 Thess. 5, 8 vgl. πίστιν ἐνδύσασθαι Philo 1, 409, 30, beides übrigens in Nachwirkung des hebräischen לָבַשׁ. πίστις und ἀλήθεια stellt auch Josephus zusammen: ἀληθείας πίστιν καὶ δόξαν θειότητος παρὰ

τοῖς ὄχλοις ἀποφέρεσθαι von Daniel, Ant. 10, 11, 7 vgl. B. J. 4, 5, 4. Aber alles was so an vorliegendem sprachlichem Material benützt wird, wird dadurch, dass es dem neuen und vollen Begriff, der in der Gemeinde lebt, dienstbar wird, neu geprägt.

Es ist für die Kraft, mit der die Gemeinde das Wort handhabt, charakteristisch, dass von der griechisch ausgebreiteten, mannigfaltig gewordenen Verwendung desselben nur ein kleiner Bruchtheil in die Rede der Briefe eingeht. Die Kompositionen sind gänzlich verschwunden; von an- ab- durch- vorglauben wird nicht gesprochen, das Wort hat wieder in seiner einfachen Gestalt Kraft und Fülle erlangt. Die objektive Wendung von πίστις: Garantie, Beweis bleibt dem neuen Testament ganz fremd, so geläufig sie der griechischen Rede war, ebenso die Beziehung der πίστις auf die blosse Erscheinung der Personen und Dinge unter Abstraktion von ihrem innern Wesen, ja ausdrücklich mit dem Gedanken an einen Gegensatz zwischen dem reellen Verhalten und der Geltung und Achtung, die ihnen eingeräumt wird. Man vergleiche z. B. Wendungen wie sie Josephus hat: ἄνθρωπος γοὴς καὶ προφήτου πίστιν ἐπιθεὶς αὐτῷ B. J. 2, 13, 5. δεινὸς πίστιν ἐπιθεῖναι τοῖς ἐψευσμένοις B. J. 2, 21, 2. τά γε μὴν εἰκότα πιστὸν ἐποίει τὸν προδότην B. J. 3, 7, 33 u. s. f. Dergleichen hat innerhalb der neutestamentlichen Verwendung des Worts keinen Raum mehr. Relativ gering sind die adjektivischen Benennungen der πίστις; es zeigt diess, wie wenig der Begriff noch in die Abstraktion hineingezogen ist, er hat nicht die Bedeutung eines Gattungsbegriffs, der eine Vielheit verschiedenartiger Vorgänge umfasst und darum adjektivisch bestimmt werden muss. Man vergleiche damit Philo's Sprachgebrauch, der allerdings überhaupt an einem Uebermass von Adjektiven leidet und darin die Schwächlichkeit seiner Rede zu Tage giebt: πίστις ἄδολος 2, 91, 1. καθαρὰ καὶ ἄδολος 2, 62, 31. ἱερὰ καὶ ἄσυλος 1, 487, 44.

βεβαία 1, 228, 31. 340, 13. 442, 47. 2, 56, 50 223, 28. 679. ἀκλινὴς καὶ βεβαιοτάτη 2, 413, 15. ἄρτιος καὶ περὶ πάντα πλήρης 1, 606, 9. ἄκρατος καὶ ἀμιγής 1, 486, 8. ἀληθής, ἀληθεστέρα 1, 517, 17. 475, 39. 461, 10. 2, 123, 49. ἀμάρτυρος 1, 168, 5. ἄπιστος 1, 665, 2. μείζων 1, 141, 20. σαφὴς τρανὴς ἐναργὴς ἐμφανὴς häufig; ἱκανή 2, 647, 48. ἔμφυτος ἀπιστία 1, 287, 42. πιστεύειν παγίως 1, 176, 23. 128, 15. βεβαιότατα 2, 40, 8. 248, 27. μᾶλλον μάλιστα 1, 10, 42. 529, 42. πάνυ 1, 196, 16. ἀψευδῶς 2, 412, 43. λίαν προπιστεύειν 1, 386, 36. εἰς ἅπαν ἀπιστεῖν 2, 401, 29. ἐκθύμως ἀπιστεῖν 2, 118, 33. In der Gemeinde bleibt das Wort unmittelbar ihrem konkreten Erlebniss und Verhalten angeschlossen und hat darum eine keiner Beschreibung bedürftige Durchsichtigkeit.

Sehr reich entfaltet sind dagegen die genitivischen Verbindungen des Worts, während in dieser Hinsicht der ausserbiblische Sprachgebrauch arm ist. Polyb hat an verwandtem einzig ὅροι τῆς πίστεως 25, 4, 3, Philo nur πίστεως ὑπερβολή, σύμβολον, τεκμήριον, ἔλεγχος, ἔργον; ἀπιστίας ἴχνος σκιὰ ὥρα[1]). Die reiche genitivische Verwendung des Worts in den Briefen st theils Nachwirkung der semitischen Wortkomposition, vor allem aus aber Folge der Kraft, mit welcher der Glaube als Princip gefasst ist, dem eine Mannigfaltigkeit von Zuständen und Handlungen als in ihm enthalten und von ihm ausgehend angehört.

Die innern Bewegungen und Vorgänge, die den Glaubensakt bilden, werden überall sehr gleichartig aufgefasst. Dieselbe Doppelbeziehung des Glaubens, welche schon in den Evangelien vorliegt, kehrt stets wieder. Bald tritt in demselben die zustimmende Anerkennung der gegebnen göttlichen

1) Etwas anders geartet sind die Fälle, wo der Genitiv an ein Substantiv mit transitivem Begriff antritt wie φυλακὴ πίστεως Pol. 2. 61, 11. δεῖγμα πίστεως Phil. 2, 62, 39. ἀπιστίας προκάλυμμα, διαβολαί Phil. 2, 208, 17; 2, 44, 26.

Wahrheit, bald die feste Erwartung und freudige Zuversicht zur verheissnen göttlichen Hülfe hervor, ohne dass sich irgendwo die beiden Seiten der Glaubensstellung von einander lösten; vielmehr hängt das Vorwiegen des einen oder andern psychologischen Faktors je von der Tendenz des einzelnen Gedankengangs ab. Paulus sagt Röm. 10, 9 kurz und einfach: glauben, dass Gott Jesus auferweckt hat. Da ist der Glaube Bejahung dessen, was Gott an Jesus gethan hat. Wenn er aber den Glauben an Abrahams Verhalten zur Darstellung bringt, so hebt er kräftig die ungebrochne, von Gottes Macht und Güte nicht lassende Stärke der Zuversicht hervor. Wie Röm. 10, 9 und 4, 18 ff. neben einander stehn, ganz ebenso gestaltet sich das Verhältniss zwischen Jak. 2, 19 und 1, 6. Glauben dass Gott ein einiger ist: da ist der Glaube innere Gebundenheit an die Wahrheit. Wenn aber der Glaube als die Eigenschaft der Bitte erscheint, kraft deren der innere Streit fern gehalten und das Hin- und Hergeworfenwerden überwunden ist, so steht der Glaube vor uns als völlige Zuversicht zum gebenden Gott. Der Hebräerbrief beschreibt das Wesen des Glaubens in zwei Worten und auch hier bezieht sich das eine auf den Wahrheits-, das andre auf den Hoffnungsgehalt des Glaubens. Der Glaube ist Bestehn auf gehofftem, also Zuversicht, Ueberführung von nicht sichtbarem, also Zustimmung, Hebr. 11, 1.

Als Ausgangspunkt aller innern Vorgänge, die in den Glaubensakt fallen, tritt stets die Bejahung der gegebnen göttlichen Wahrheit voran. Um die einfachste Gestalt des Glaubens zu nennen, sagt der Hebräerbrief: glauben dass Gott ist und dass er denen, die ihn suchen, ein Vergelter ist, Hebr. 11, 6. Ebenso handelt es sich Paulus in Röm. 10, 9 darum, dem Glauben einen möglichst einfachen Ausdruck zu geben, er soll dargestellt werden als das, was nicht erst vom Himmel oder aus dem Hades herbeigeholt werden muss, sondern dem

Menschen nahe ist, in seinem Herzen und in seinem Munde; darum wird er auf die Bejahung der Auferstehung Jesu reducirt, doch nicht um nur eine unvollkommene Anfangsstufe des Glaubens zu nennen; vielmehr ist solcher Glaube Gerechtigkeit und hat die Errettung zur Folge, 10, 9. 10. Auch die Formel Jak. 2, 19 beabsichtigt nicht, einen verstümmelten ungenügenden Glauben zu beschreiben; im Gegentheil wer dies wirklich glaubt, ist gläubig. Auf die psychologischen Verknüpfungen, welche von der erkennenden Erfassung Gottes überleiten in den Willen zu dem auf Gott gerichteten Verlangen und Hoffen, wird gar nicht reflektirt. Die unlösliche Einheit beider innern Akte ist für die Briefe im Bestande ihres eignen glaubenden Verhaltens unmittelbar gegeben, weil sie in der objektiven Beschaffenheit des göttlichen Verhaltens begründet ist. Die Gemeinde steht vor der Realität Gottes und seines Christus, die als Wahrheit bejaht werden soll, und eben damit findet sie sich Gottes Hülfe und Gabe gegenüber, auf welche sie vertrauen kann und darf. Der in seiner Wahrheit erkannte Gott ist in seiner Hülfsmacht erfasst, und im Christus ist zugleich der Helfer und Erretter gefunden. Die Gemeinde trennt zwischen Gottes Wahrheit und Güte, zwischen Jesu Königstellung und Heilandsamt nicht, darum ist ihr der Glaube überall zugleich ein Akt der Zustimmung und der Zuversicht. Die Sphäre, in der die individuelle Gestaltung des Glaubens in den verschiednen Charakteren und Gruppen der Gemeinde zu Tage tritt, ist nicht die psychologische Umgrenzung und Bestimmung des Glaubensaktes. Auch der Synagoge gegenüber lag nicht in dieser Richtung das Unterscheidende. Der Wechsel in der Betonung beider Momente am Glaubensakt liegt in ganz analoger Weise schon jüdisch überall vor, bei den Rabbinen, bei Philo, bei Josephus. Wenn der Targumist sagt: Sara kam mit Abraham in den Glauben Gottes, so denkt er an das monotheistische Bekenntniss; sagt er: weil Abraham nicht glaubte,

musste Israel leiden in Egypten, so denkt er an die Festigkeit der Zuversicht, die Gottes Verheissung unbedingt bejaht. Philo hebt im Glauben oft sehr ausschliesslich die Ueberzeugung hervor, die Gottes gewiss ist, aber das hindert ihn nicht, ihn zugleich als Hingabe an Gott zu denken, die alles über ihm hintansetzt und in ihm allein ihr Gut sucht und hat. Wenn Josephus sagt: Mose hauchte Israel ein für allemal den Glauben an Gott ein, so denkt er an das, was Jakobus 2, 19 zum Ausdruck bringt; spricht er von denen, die auf Gott blicken und nur ihm glauben, so schwebt ihm ein ähnliches Verhalten vor, wie es Paulus Röm. 4 an Abraham darstellt. Der Inhalt der Gottesanschauung wird überall zugleich als Motiv für den Willen empfunden; er entlässt sofort einen Imperativ aus sich heraus, der zu einer an Gott angeschlossnen Zuversicht aufruft. Für die Gemeinde, die den Christus als gekommen verkündigt, war dieser Imperativ vollends unabtrennbar mit ihrem auf Gott gerichteten Denken verknüpft, und die Unterschiede, die in der Fassung des Glaubens in ihr bestehn, bewegen sich darum nicht um das Verhältniss des Glaubens zum Intellekt, sie sind überhaupt nicht psychologischer, sondern theo- und christologischer Art, sie stammen nicht aus der Form, sondern aus dem Inhalt des Glaubens her [1]). Was den Glauben individualisirt, das ist die Weise, wie jeder unter den neutestamentlichen Männern Jesus und von ihm aus Gott betrachtet. Jeder hat sein besondres Verhältniss zu Jesus, in dem alle die zahllosen Momente, welche die Individualität konstituiren, mitwirksam sind; für jeden hat Jesus einen besondern Werth, darum gewinnt auch für jeden die Gottesanschauung ihren eigenartigen Inhalt, und

1) Diess gilt analog von der ganzen Geschichte der Kirche. Auch der protestantisch-katholische Streit, ob der Glaube nur assensus oder assensus et fiducia sei, wäre für sich allein kaum mehr als ein leerer Wortstreit, wenn ihm nicht als sehr reelle Differenz eine verschiedene Würdigung Christi zu Grunde läge. Auch die modernen Differenzen im Glaubensbegriff sind theo- und christologischer Art.

von hier aus bestimmt sich auch der Glaubensbegriff individuell, wie und weil ihr glaubendes Verhalten selbst ein individuelles war. In allen aber war der Glaube Resultat tiefgreifender innerer Erlebnisse und hat darum alles, was an geistigen Kräften im Menschen ist, in sich. Darum richtet sich auch ihr Gedanke, so weit er sich mit dem Glauben beschäftigt, nicht auf dessen formalen Verlauf, sondern auf seinen realen Grund und Erfolg, und die im Glaubensakt zusammengefasste Vielheit seelischer Vorgänge wird nicht in schulmässiger Abstraktion aufgelöst und gegen einander isolirt, sondern wie sie als Einheit erlebt wird, so wird sie auch überall als Einheit gedacht, die nicht zerspalten wird.

Objekt und Ziel alles Erkennens, Verlangens und Wollens, das sich im Glauben zusammenfasst, ist Gott. Es ist einleuchtend, warum im Blick auf das Heidenchristenthum die Beziehung des Glaubens auf Gott öfter ausdrücklich betont wird. Den heidenchristlichen Lesern sagt Petrus, sie verdanken Christo das, dass ihr Glaube nun auf Gott gerichtet sei, 1 Petr. 1, 21. Den Glauben der Thessalonicher benennt Paulus als Glaube zu Gott angesichts ihres frühern Götterdiensts, 1 Thess. 1, 8. Die Apostelgeschichte fasst das, was der Gefängnisswärter in Philippi durch die Predigt des Paulus empfängt, dahin zusammen: er glaubte Gott, πεπιστευκὼς τῷ θεῷ 16, 34. In allen diesen Stellen geht der Glaubensbegriff weit über das monotheistische Bekenntniss hinaus. Das Petrinische: »gläubig an Gott'', wie es nun von den Heiden gilt, ist Folge der Auferweckung Jesu und hat die auf Gott gerichtete Hoffnung neben sich. Der zu Gott gewandte Glaube der Thessalonicher hat nicht nur den Dienst des lebendigen Gottes in sich, sondern auch die Erwartung Jesu, des Retters vom kommenden Zorn. Und des Gefängnisswärters Glaube an Gott ist im Sinne des Textes offenbar nichts anderes und geringeres als jener Glaube an den Herrn Jesus Christus, von dem Vers 31 die Rede ist, welcher in der

Errettung sein Ziel und seinen Inhalt hat. Doch auch im jüdischen Kreise wird die Beziehung des Glaubens auf Gott gern und kräftig betont. Die Gemeinde hat keineswegs das Bewusstsein, als käme durch sie ein »neuer Glaube" in die Welt. Sie glaubt an Gott, an denselben, an den die Väter glaubten. Der Weg der Gemeinde ist für den Hebräerbrief die direkte Fortsetzung desjenigen Verhaltens, auf das der Mensch von der Schöpfung her gewiesen ist und das die Väter alle bethätigt haben, Hebr. 11. Jakobus drückt den Inhalt des Glaubens aus mit dem Worte, welches das Bekenntniss Israels bildet: Gott ist ein einiger, 2, 12, und für Paulus wandeln die Glaubenden und zwar alle Juden und Heiden gleichmässig der Spur Abrahams nach, Röm. 4. Das schliesst aber nicht aus, dass auch die jüdischen Kreise ihren Glauben an Gott auf ihren Anschluss an Christus zurückführen als erst mit ihm gewonnen und erlangt, und darum als das Neue betrachten, was für sie vorher nicht vorhanden war. Der Hebräerbrief z. B. nennt neben der von den todten Werken sich abkehrenden Sinnesänderung den Glauben zu Gott hin als Grundlage der Christenstellung, Hebr. 6, 1. In der Umkehr liegt der frühern Frömmigkeit gegenüber eine Wendung, die ein Neues herbeiführt; jene wird dadurch nicht nach ihrer objektiven Wahrheit verneint; wohl aber bedurfte die Person selbst einer durchgreifenden Aenderung um der todten Werke willen, mit denen ihre Frömmigkeit zusammenbestand. Verbunden mit der Sinnesänderung ist auch der Glaube an Gott als ein Neues bisher noch nicht vorhandnes gedacht, wie denn beides als die Wirkung des »Anfangswortes von Christo" bezeichnet ist. Auch hier greift dieser Glaube zu Gott weit über die Bejahung seines Daseins hinaus in intensiver Fassung als Zuwendung zu ihm, die ein neues Verhältniss des Vertrauens setzt und erhält, das »auf Gehofftem Stellung genommen hat". Dieses Bewusstsein, jetzt erst an Gott zu glauben, war für die jüdische Gemeinde damit gegeben, dass sie so

wenig einen doppelten Glauben, wovon der eine auf Gott, der andre auf Christus gerichtet wäre, kennt als Jesus selbst. Die auf Gott und die auf Christus gesetzte Zuversicht liegen ihr nicht neben einander als zwei getrennte Akte, sie fallen sachlich zusammen. Der »Glaube an den, der Jesus auferweckt hat'', wie Paulns Röm. 4, 24 den rechtfertigenden Glauben definirt und zwar nicht nur halb sondern ganz, ist nichts anderes als der Jesu hingegebne Glaube, πίστις Ἰησοῦ. Jener Glaube bei Jacobus, durch den die Armen reich sind, 2, 5, und derjenige, um desswillen alle Anfechtung für Freude gehalten werden soll, 1, 2, lassen sich nicht von einander trennen, jener ist 2, 1 als Glaube an Christus beschrieben, dieser hängt unabtrennbar zusammen mit der an den gebenden Gott sich wendenden Zuversicht 1, 6; beide sind mit einander eins. Aehnlich verhält sich 1 Petr. 1, 8 zu Vers 5. 7 und 21. Welche Ausbildung der christologische Begriff besitzen mag, das steht der Gemeinde fest, dass Christi Erscheinung und Wirken Gottes That ist; ihre ganze Stellung hat darin ihre Basis, dass »der Christus Gottes ist''. Was das hohepriesterliche Gebet als den innern Besitz der Jünger bezeichnet: sie glaubten, dass du mich sandtest, bildet in der That das Eigenthum der gesammten Gemeinde, und diess gibt ihrem Glauben die innere Einheit, welche mit einem und demselben Akt Gott traut, weil sie auf den Christus baut, und auf den Christus baut, weil sie Gott vertraut. Desshalb ist aber auch zu Gott gewandter Glaube erst damit da, wenn der, den Gott als Herrn und König seines Reichs der Gemeinde gegeben hat, erkannt und erfasst worden ist.

Doch nicht nur sein Ziel hat der Glaube in Gott, sondern auch seinen Ursprung und Grund. Ueberall spricht sich in den Briefen kraftvoll die Ueberzeugung aus, dass der Glaube nicht im Glaubenden selbst seine Ursprünge hat, vielmehr ihm als ein Erlebniss widerfährt, das zwar sein volles persönliches

Wollen und Handeln anruft, aber nicht ein Produkt desselben ist, vielmehr eine Wirkung von oben, eine Gabe, die Gott in die Seele legt. »Auch wir haben geglaubt", καὶ ἡμεῖς ἐπιστεύσαμεν, erklärt Paulus, Gal. 2, 16, von sich selbst und den übrigen Glaubenden: der Glaube war unser Entschluss und unsre That, die in einer bestimmten Absicht erfolgte, wir glaubten damit wir gerechtfertigt würden. Zugleich aber nennt er den Glaubenden »den aus Glauben", ὁ ἐκ πίστεως, denn nicht die Person producirt und gestaltet ihr Glauben, sondern der Glaube bestimmt, trägt und regiert die Person. Der Hebräerbrief nennt den Glauben Bestehn, also verhält sich der Mensch im Glauben thätig, denn er steht fest hin, er nennt ihn aber weiter Ueberführung, und diese erlebt der Mensch an sich und verhält sich also im Glauben empfangend; und nun beschreibt er ihn als eine Kraft, welche den Menschen in die mannigfaltigste Thätigkeit zu versetzen vermag. Wie unabhängig vom menschlichen Beschliessen und Wollen sich Jakobus den Glauben denkt, zeigt der Hinweis auf den Glauben der Dämonen, in denen er zu höllischer Angst wird, 2, 19. Er ist eine Macht, die den Menschen ergreift und sich unterthan macht, die er auch, wenn er in teufliches Wollen geräth, tragen muss, weil er die Wahrheit und das Bewusstsein um dieselbe nicht auslöschen kann.

Beschreiben die Pastoralbriefe den Glaubensverlust als Schiffbruch an demselben, als Verfehlung desselben, ἀστοχεῖν, so ist auch hier die Voraussetzung die, dass Glauben oder Nichtglauben nicht allein vom Wollen des Menschen abhängig ist. Man erleidet seinen Verlust allerdings nicht ohne eignes Wollen, doch gegen die Absicht als die nicht gewollte Folge des eignen unrichtigen Verhaltens. Das auf Glauben gerichtete Begehren gelangt nicht schon durch sich selbst, sondern nur unter bestimmten Voraussetzungen zum Ziele, die über dem Willen des Menschen stehn: da wo die Gnade sich reichlich

erweist, ist der Glaube da, 1 Tim. 1, 14. Die Apostelgeschichte beschreibt die Entstehung des Glaubens als dem Glauben gewährten Gehorsam, Act. 6, 7. Die Verkündigung Christi wirkt ihn als inwendige Regung und Bewegung, in welcher der Anspruch liegt, dass der Mensch seinen Willen ihr hingebe. Verweigert er denselben, so ist der Glaube abgewiesen und der Mensch ungläubig; gibt er seinen Willen jenem Antrieb hin, so »gehorcht er dem Glauben" und ist nun πεπιστευκώς. Desshalb ist es Gott, der dem Menschen »die Thüre des Glaubens" öffnet, Act. 14, 27. In solchen Begriffsverbindungen spricht sich der Eindruck aus, dass der Glaube, so gewiss er des Menschen Wollen und Handeln voll in sich hat, doch in seinem Werden und Entstehn über ihn hinausreicht, er bricht in ihm auf als Macht, die das Wollen des Glaubenden sich unterwirft und an sich zieht, aber nicht aus ihm entsteht, er ist »geschenkt", χαρισθέν, Phil. 1, 29.

In dieselbe Doppelbeziehung tritt der Glaube zu Christus: er geht von ihm aus und wendet sich auf ihn zu. Durch Christus glaubt ihr an Gott, 1 Petr. 1, 21; damit ist die nächste Beziehung genannt, in die Christus zum Glauben tritt; denn darin dass er geoffenbart wurde, 20, ist jenes Vertrauen und jene Zuversicht zu Gott begründet, welches die Gemeinde nunmehr hat und das ihr gesammtes Leben trägt. Dieselbe Gedankenverbindung findet sich in der Petrinischen Rede, Act. 3, 16, in Bezug auf jenen bestimmten Glaubensakt, mit dem Petrus die Heilung des Lahmen von Gott erwartet; derselbe ist Glaube durch ihn, ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ. In jene zuversichtliche Stellung, die Gott solches zutrauen darf und um des Vertrauens willen auch empfängt, ist Petrus durch Christus versetzt [1]). Höchst energisch hat Paulus diese Bezie-

1) Die Heilung wird sowohl nach ihrer subjektiven als objektiven Seite auf Christus zurückgeführt: „auf Grund des Glaubens an seinen Namen hat Jesu Name ihn geheilt", die objektive Kraft der Heilung ist sein; aber auch das innerliche Moment,

hung ausgedrückt, wenn er sagt: der Glaube kam und ward geoffenbart damit, dass Christus kam und geoffenbart wurde, Gal. 3, 23. Und wenn in der Gemeinde sich die Wendung ausprägt: πίστις Ἰησοῦ, »Jesu angehörender Glaube", so wird in dieser Zueignung des Glaubens an Jesus wesentlich auch der Gedanke liegen, dass der Glaube in ihm Grund und Ursprung hat.

Dass insbesondre die Auferstehung Jesu als Grund und Quellpunkt des Glaubens heraustritt, entspricht dem faktischen Gang der Gemeinde, wie denn ihre Aeusserungen über den Glauben der Natur der Sache nach der unmittelbare Abdruck und Reflex ihres eignen glaubenden Verhaltens sind. Dasselbe Faktum, das im ersten Jüngerkreis dem Glauben festen Bestand und unerschütterliche, weil auf Erlebniss beruhende Gewissheit brachte, Jesu Auferstehung, mit welcher seine Messianität ihnen vor Augen stand, musste sich auch in der Glaubenspredigt hervorheben als das, was den Glauben als Grund und Motiv trägt und hervorruft. „So predigen wir und so habt ihr geglaubt", οὕτως ἐπιστεύσατε 1 Kor. 15, 11, nämlich so, dass Christus am dritten Tage auferstanden ist nach der Schrift. Also: um der ihnen verkündigten Auferstehung Jesu willen, auf sie sich stützend fassten sie Glauben. Darum wäre, gesetzt Jesus sei nicht auferstanden, ihr Glaube ohne Grund und Motiv, εἰκῇ, und gegenstandslos, κενόν 1 Kor. 15, 2. 14. Denn Christi Auferstehung ist dasjenige Faktum, welches ihnen zu Gott und Christus ihr Vertrauen gab [1]). So sagt die Areopagi-

---

welches Petrus zur Heilung befähigte, ist durch Jesus hergestellt; der Glaube, der solches von Gott erbat und empfing, ist Glaube durch ihn: „und der Glaube, der durch ihn entstand, gab ihm diese Gesundheit". Nachdem so ausdrücklich die Beziehung des Glaubens zu Jesus mit δι' αὐτοῦ bestimmt ist, ist es unzulässig, ein „an ihn" einzuschieben, etwa darum weil unmittelbar vorher der Glaube im Namen Jesu sein Objekt habe. So wenig die Heilung des Lahmen aufhört Gottes That zu sein, weil sie Jesu Name wirkt, Vers 13, so wenig hört der Glaube auf durch Jesus bewirkte Zuversicht zu Gott zu sein, weil er auf Jesu Namen geht.

1) Wollte Paulus sagen: das habt ihr geglaubt, so hätte er auch geschrieben τοῦτο ἐπιστεύσατε; er sagt aber οὕτως und πιστεῦσαι ist darum nicht anders zu

tische Rede, Act. 17, 31: Gott hat durch die Auferweckung Jesu allen Glauben dargereicht [1]. Eine doppelte Weisung ergeht in der Predigt des Evangeliums von Gott her an alle: er befiehlt allen Busse und richtet an alle die Glaubensweisung, diese aber nicht nur als Befehl, sondern Gott selbst hat zum Glauben Grund und Antrieb hergestellt durch die Auferweckung Jesu, welche Glauben erzeugen und tragen kann und soll, vgl. 1 Thess. 1, 8 ff. So bezeichnet es auch Petrus als Folge und Frucht der Auferweckung und Verklärung Jesu durch Gott, dass nun Glaube und Hoffen der Gemeinde sich nirgends anderswohin richten als auf Gott. Wenn der Jakobusbrief die Auferstehung nicht erwähnt, so ist doch sehr bezeichnend der Christus der Herrlichkeit als derjenige genannt, dem der Glaube der Gemeinde zu eigen gehört, 2, 1; als der welcher Herrlichkeit hat und geben kann, that er sich seiner Gemeinde in seiner Auferstehung kund.

Nun steht aber der Christus zu der göttlichen Gabe, welche die Gemeinde erwartet und besitzt, voll und ganz in aktivem Verhältniss, er stellt sie nicht nur dar in Wort und Zeichen, er wirkt sie; denn *er* bringt das Reich, er ist der Richtende und Errettende. Wie das Reich in seinem künftigen Anbruch Werk Christi ist, so ist auch der gesammte gegenwärtige Bestand der Gemeinde von ihm hergestellt: er gab ihr die Verheissung, er nahm in seinem Sterben ihre Sünde dahin, er vermittelte ihr den Geist, Act. 2, 33. Wie einst den Besitz

---

fassen als wie es Paulus auch 1 Kor. 3, 5. 15, 2 hat: in solcher Weise unter dieser Voraussetzung auf diesen Grund hin unter dem Antrieb dieser Verkündigung wurdet ihr gläubig.

1) Mitten unter den Kernbegriffen der apostolischen Predigt, Umkehr, Vergebung Gottes, Richteramt Christi wird παρέχειν πίστιν nicht als Gräcismus aufzufassen sein mit seiner griechisch allerdings geläufigen Bedeutung: Garantie bieten, wodurch die Auferweckung Jesu als die göttliche Bürgschaft betrachtet wäre, die Jesu Richteramt glaublich macht, wir werden πίστις in seinem christlichen Vollsinn zu fassen haben.

des Reiches selbst, so empfängt die Gemeinde auch ihre Anwartschaft auf dasselbe aus seiner Hand. Darum richtet sich ihr Vertrauen auf ihn: auf ihn hin, *εἰς αὐτόν* [1]), geht ihr Glaube, und wenn derselbe Jesu Glaube heisst, so gehört er ihm nicht nur unter dem Gesichtspunkt an, dass er ihn veranlasst und erzeugt, sondern auch in der Hinsicht, dass er an ihm haftet und auf sein Wirken und Geben traut. An der prägnanten Formel: »hin zu ihm glauben", *εἰς αὐτόν*, wird der Eindruck mitbetheiligt sein, dass die vertrauende Verbundenheit mit ihm nicht aus unmittelbarem, direktem Verkehr entspringen kann. Die Propheten reden unmittelbar zum Menschen in der Schrift, man glaubt »ihnen", Act. 26, 27; die Wahrheit fasst mit ihrer überzeugenden Kraft direkt die Erkenntniss des Menschen, man glaubt »ihr", 2 Thess. 2, 12; der Name Jesu liegt nach seinem Inhalt den Menschen offen vor als ein gegebenes, man glaubt ihm oder glaubt ihm nicht, 1 Joh. 3, 23. Aber von Jesus her treten keine unmittelbaren Aeusserungen und Wirkungen an die Gemeinde heran, auf die sie direkt mit Gewährung oder Verweigerung des Vertraueus zu antworten hätte, sondern sie muss den Unsichtbaren suchen, es liegt im Vertrauen, wenn es zu Stande kömmt, ein besondrer Akt der Zuwendung hin zu ihm. Für diesen Anschluss des Glaubens an Jesus selbst kömmt nicht nur sein Handeln, sondern auch sein Wesen in Betracht, kraft der Abhängigkeit, in der jenes von diesem steht. Was er thut und schafft, ist bedingt durch Wesen und Kraft seiner Person. Dass sein Werk nach seinem ganzen Inhalt und Bestand Werk Gottes ist, hat darin seinen Grund, dass seine Person in voller wesenhafter Geeintheit mit Gott steht. Weil die Gemeinde auf die Frage, wer ihr Gott sei, nicht nur antwortet: wir haben *einen* Gott den Vater, sondern sofort fortfährt: und *einen* Herrn Jesus Christus, 1 Kor. 8, 6, darum

---

1) Vgl. über *εἰς* Erläuterung 7.

gibt sie ihren Glauben Jesu hin, ihm selbst, seiner Person, und je mehr sie hineinblickt in die innere Lebensfülle Christi, je mehr der Christusbegriff, der ihn zunächst in seiner königlichen Stellung gegenüber der Welt und der Gemeinde fasst, sich ihr entfaltet nach seiner innern Seite, nach den Realbedingungen solch königlichen Wirkens in Jesu eignem Wesen, um so weniger bildet Jesus für den Glauben nur den Durchgangspunkt, der zwar sein Entstehn vermittelte, über den er aber hinausstrebte, nein, er selbst ist das Objekt und Ziel, in dem das glaubende Verlangen und Erwarten ruht, ohne dass es sich damit irgendwie von Gott löst, da ja der Christus alles, was er ist und thut, aus und in Gott hat.

Die Macht, mit welcher der Glaube an Christus angeschlossen wird, prägt sich in der Sprache der Gemeinde höchst energisch darin aus, dass alle Beziehung des Glaubensbegriffs auf die menschlichen Träger des Evangeliums ausgeschlossen bleibt. In den Evangelien finden wir Verbindungen wie: dem Täufer glauben, Mose glauben, analog in der Apostelgeschichte: den Propheten glauben, 26, 27 vgl. Joh. 2, 22; in derselben Linie läge der Gedanke: den Aposteln glauben. Aber nur in Act. 8, 12 wird gesagt: sie glaubten Philippus, der ihnen das Evangelium verkündigte, *ἐπίστευσαν τῷ Φιλίππῳ εὐαγγελιζομένῳ*, und auch hier liegt in der Situation ein bestimmtes Motiv, das den Ausdruck erzeugt, sofern der Evangelist dort dem Zauberer entgegensteht und die Glaubenden früher an diesem hingen, nun aber Vertrauen zu Philippus fassten. Verwandt ist noch in 1 Joh. 4, 1 die Verbindung des Glaubensbegriffs mit den Geistern, welche in die Gemeinde hinein wirken und reden, wo aber der Glaubensbegriff schon nicht mehr auf den Menschen selbst, sondern auf den höhern, jenseitigen, unsichtbaren Grund und Quell der menschlichen Thätigkeit, auf das *πνεῦμα*, bezogen ist. Niemals wird in den Briefen der Mensch, und sei es der von Christus selbst ausgesandte Bote,

zum Glauben in ein anderes Verhältniss gestellt, als in das seiner dienstlichen Vermittelung: »Diener, durch welche ihr zum Glauben kamt", sind die Lehrenden, 1 Kor. 3, 5. Das Motiv, welches hier dem Sprachgebrauch kraftvoll die Grenzen steckt, ist von Paulus energisch ausgesprochen worden gegen ein Verhalten ihm gegenüber, das sich dem »Glauben" näherte: wurde Paulus für euch gekreuzigt oder wurdet ihr auf den Namen des Paulus getauft? 1 Kor. 1, 13; darum sind wir nicht Herr eueres Glaubens, 2 Kor. 1, 24. Ein Widersinn wäre es den Glauben auf den Menschen zu richten, weil nicht er der Gemeinde gegeben hat, was ihren Besitz und ihr Gut ausmacht; was sie hat, verdankt sie Jesus, seinem Tode und ihrer Taufe auf ihn, darum bleibt ihr Glaube nach Inhalt und Ziel ausschliesslich angeheftet an ihn.

Aber auch nichts Sachliches wird in der Sprache der Gemeinde Objekt des Glaubens. Nur einmal sagt Johannes: wir haben die Liebe erkannt und geglaubt, welche Gott zu uns hat, und auch sie ist ja nichts sachliches, sondern unmittelbar Gottes Wille und Verhalten selbst. Aber Wendungen wie die: an die Erlösung, Sündenvergebung, Auferstehung u. s. f. glauben bleiben der Sprache der Briefe ganz fremd. Solche Wirkungen und Gaben Christi erhält man und wird man erhalten durch Glauben, der Glaube aber geht nicht auf die Gabe, sondern auf den der sie gibt und geben wird. Auch wenn Grund und Inhalt des Glaubens durch einen Objektssatz bestimmt wird, erhält derselbe ausschliesslich in dem, was Gott und Christus ist, seinen Inhalt. Ueberzeugungen wie die, dass auf Grund der göttlichen Berufung uns alles zum Guten dienstbar wird, oder dass wir mit Jesus auferstehen werden, heisst Paulus nicht Glaube sondern Wissen, Röm. 8, 28. 2 Kor. 4, 14. Die Einsicht dass Gott den Menschen ohne Werke des Gesetzes durch Glauben rechtfertigt, ist nicht selbst wieder Glaube, πίστις, sondern ein Erkenntnissakt, ein λογίζεσθαι Röm. 3, 28, εἰδέναι Gal.

2, 16 [1]). Dass Jesus auferstanden ist, das dagegen »glauben" wir; das ist das Faktum, dem jener volle innere Anschluss gilt, wie ihn der Glaubensbegriff ausdrückt. Der Johanneische Sprachgebrauch bleibt in dieser Hinsicht der Paulinischen Rede völlig parallel. Dass wir aus dem Tode in's Leben hinübergeschritten sind, dass wir ihm ähnlich sein werden, das wissen wir; dass Jesus der Christus ist, das glauben wir, cf. 1 Joh. 3, 14. 2. 5, 1 ff.

Nicht einmal das Evangelium, das doch als Botschaft von dem was Gott gethan hat, als etwas göttliches vor dem Menschen steht, und das erste und nächste Band bildet, das ihn mit Christus in Beziehung setzt, erscheint als des Glaubens Objekt und Ziel. An einer einzigen Stelle ist vom Glauben an das Evangelium die Rede, Phil. 1, 27: συναθλεῖν τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου; sein ist der Glaube in ähnlich umfassendem Sinne, wie er Christi ist, als durch dasselbe gewirkt und auf dasselbe gewandt. Schon andrer Art ist der Gedanke, wenn der Glaube der Wahrheit zu eigen gegeben wird, πίστις ἀληθείας 2 Thess. 2, 13.; freilich sind die Wahrheit und das Evangelium nicht zwei gesonderte Dinge, vielmehr »hat Gott euch zum Glauben an die Wahrheit gerufen durch unser Evangelium"; ἀλήθεια weist aber über das Wort und die Rede hinaus auf den wesenhaften Grund derselben; ἀλήθεια ist das Evangelium so wie es in seinem unbedingten Werth dem Bewusstsein des Menschen aufgedeckt ist, vgl. 2 Kor. 4, 2 ff., und darum ist mit dieser Benennung desselben zugleich der Grund bezeichnet, warum aus ihm Glaube zu entstehen hat. Es bleibt auch für das Evangelium bei der Bestimmung: aus Hören durch das Wort Christi kömmt der Glaube, Röm. 10, 17, und dieses »durch" verwandelt sich für die apostolische Sprache nicht in ein »an". Der Glaube wendet sich nicht nur dem Wort,

---

1) Ueber Röm. 6, 8 siehe Erläuterung 13.

sondern um des Wortes willen der Person Christi zu [1]). Er erfasst ihn nach dem universellen Inhalt seines Wirkens in seiner allen sich in gleicher Weise zuwendenden Bedeutung. Alle singulären, nur dem Erleben der Einzelnen angehörenden Glaubensmotive treten völlig zurück über dem universellen Glaubensgrund, wie er sich in Jesu Gottessohnschaft und seiner königlichen Stellung im Reiche allen darbietet. Es ist in dieser Hinsicht höchst lehrreich, wie z. B. Paulus von der ihm zu Theil gewordnen Erscheinung Jesu spricht. Sie schuf und beherrschte seine ganze innere Stellung und gab seinem Glauben bleibend seine individuelle Färbung und Haltung, aber sie bildet keineswegs den Mittel- und Angelpunkt, um den sich sein inneres Leben bewegt. Sein eignes persönliches Erlebniss ist nur Mittel, das bestimmt war, ihm Jesus als den auferstandnen Herrn der Herrlichkeit zu zeigen und dadurch seinen Glauben auf ihn zu lenken und an ihn zu binden, nun aber an ihn nach seiner universellen Bedeutung, an ihn als den, der für alle gestorben und für alle auferstanden ist. Das ist das Verlangen, das in seinem Glauben lebt: Christi Tod und Auferstehung zu erfassen nach ihrer Kraft und Gabe, hierin hat sein inneres Leben seinen Mittelpunkt. Damit richtet es sich aber auf ein Moment in der Erscheinung Jesu, das universelle Bedeutung hat. Noch weniger band er den Glauben andrer an die ihm gewordne Erscheinung fest. Er erzählt sie seinen Gemeinden, damit sie seinen eigenartigen, selbständigen Apostelberuf neben den Zwölfen und weiterhin seine Stellung zum Gesetz verstehn, Gal. 1, 15. 1 Kor. 9, 1. Sie dient ihnen auch insofern zur Glaubensbefestigung, als sie eintritt in die Reihe der Zeugnisse, durch welche der Auferstandne sich lebend erwies, 1 Kor. 15, 8. Doch nur als ein einzelnes, be-

---

1) 2 Thess. 1, 10 ist anders geartet vgl. Erläuterung 12.

glaubigendes Zeugniss kömmt sie für die Gemeinde in Betracht, nicht als Kern und Ziel ihres Glaubens, denn derselbe ruht nicht in diesen oder jenen individuellen Erlebnissen, so wichtig sie für das Entstehn desselben in der einzelnen Persönlichkeit sein mögen, sondern in der Menschheit und Welt umspannenden Reichsgabe Christi, wie sie in seinem ewigen und allen ganz sich zuwendenden Wesen begründet ist. Das gab dem Glauben der Gemeinde in allen die starke Identität, die ihn zur Wurzel eines Gemeindelebens machte und jenen festen Zusammenschluss in demselben hervorbrachte, der sich stärker erwies als alle bisherigen Verbände. Im Anschluss an den einen und selben Herrn, der dieselbe umfassende Gabe, das Reich, allen gewährt, wurden die Glaubenden unter einander eins.

Der Glaube ist Folge der Reichsgabe Gottes, Wirkung der Erscheinung des Christus; aus solchem Thaterweis der göttlichen Gnade erwächst die auf Gott und Christus gestellte Zuversicht. Ebenso sehr bildet er jedoch für den Eingang in's Reich die Bedingung, sofern dieser noch künftig ist. Die Gemeinde des Christus geht in das Reich ein, darum weil sie *seine* Gemeinde ist, und sein ist sie und an ihn angeschlossen dadurch, dass sie ihn als den Christus erkennt und fasst, also im Glauben. Diesen Charakter, Bedingung zum Eingang in's Reich zu sein, erhält der Glaube um so mehr, weil der Anerkennung der Messianität Jesu Hindernisse und Gegeninstanzen im Wege stehn, deren Ueberwindung einen Vertrauensakt ergibt. Der Christus ist seiner Gemeinde fern, unsichtbar; das Reich, in das er sie führt, künftig, ihr als Verheissung eigen, welche aber über die Gegenwart schlechthin hinausgreift, ja zu ihr einen direkten Gegensatz bildet: die der Welt Armen sind im Glauben reich, Jak. 2, 5. Diese Unsichtbarkeit des Christus und Reichs macht den Anschluss an ihn nur dem möglich, der in einem festen Vertrauen zu ihm bleibt. Im ganzen Briefkreis stellt sich darum der Glaube dem Sehen gegenüber, er wird

dadurch ernst und wichtig, weil das Sehen der Gemeinde noch unmöglich ist. Johannes schliesst das Evangelium mit dem Preise des Glaubens, welcher ohne zu sehn glaubt, 20, 29. Ihn nicht zu sehen, überhaupt ihn nie gesehn zu haben, und doch an ihn zu glauben, so definirt Petrus das Verhältniss der heidenchristlichen Gemeinden zu Jesus, 1, 1, 8. Der Hebräerbrief hebt diesen Gegensatz zum Sehen als einen wesentlichen Grundzug des Glaubens heraus, und sagt den Wankenden, dass die hierin liegende Aufgabe allen Zeiten gestellt gewesen sei und niemand unter den Alten das Zeugniss Gottes empfangen habe, er habe denn geglaubt, ohne zu sehn, 11, 1. Aber auch für Paulus liegt im Glauben nicht nur der Reichthum sondern auch die Schranke für die gegenwärtige Lage der Gemeinde, denn der Glaube ist Gegensatz zur Gestalt, εἶδος, und sie erst macht dadurch, dass sie Wahrnehmung und unmittelbaren Verkehr gewährt, volle ganze Gemeinschaft mit Jesus möglich. Der Glaubensverband mit ihm bleibt immer noch ein Fernesein von ihm, 2 Kor. 5, 7.

Und läge die Glaubensschwierigkeit nur in der gegenwärtigen Unsichtbarkeit Christi und des Reichs! Allein was sichtbar ist von ihm, scheint seine Königsstellung direct zu negiren. Er, der als Christus bekannt werden soll, endete am Kreuz, und seine Gemeinde erntet von ihrem Anschluss an ihn nicht Errettung, sondern Bedrängniss und Verfolgung, es muss der Glaubende also nicht nur ohne zu sehn, sondern wider das, was er sieht, glauben und damit wird sein Verhalten vollends ein Trauen, das von Jesu Macht und Güte überzeugt an ihm festhält allen scheinbar gegentheiligen Erlebnissen zum Trotz. Das Abendmahl bezeichnete der Gemeinde den Punkt, von dem aus Jesu Tod als fruchtbarer und heilsamer Bestandtheil seines messianischen Wirkens zu erfassen war, und die Auferstehung hob vollends den Gedanken auf, als läge in Jesu Tod die Negation seiner Christusstellung. Allein das hinderte nicht, dass

das Kreuz nach seiner der Messianität Jesu entgegenstehenden Seite scharf und schwer empfunden ward. Auch die Petrinischen Reden in der Apostelgeschichte stellen zwar das Kreuz Jesu zum Glauben schon in ein inneres Verhältniss, so dass es zum Glaubensgrunde wird, doch nur in der Weise, dass es Israel als das grosse Busszeichen vorgehalten wird, welches die alte Gemeinde ihrer Entfremdung von Gott überführt und mit dem Gerichte bedroht und desshalb aufs dringlichste zum Glauben an den Christus ruft. Aber gerade diese Verbindung von Kreuz und Glaube, welche in demselben den ungeheuern Frevel Israels vor Augen hat, ruht in der tiefen Empfindung, dass an sich selbst Kreuz und Messianität wider einander stehn: dennoch ist er der Christus, ob er gleich der gekreuzigte ist. Höchst kraftvoll lebt derselbe Eindruck auch in Paulus, der doch nichts anderes als sein Wissen betrachtet als Jesus und ihn als gekreuzigten. Gleichwohl bleibt ihm das Kreuz Aergerniss, Thorheit und Schwachheit, nicht nur scheinbar sondern so reell, dass an dieser göttlichen Thorheit alle Weisheit der Welt, nicht nur die der Griechen sondern vor allem aus die der Synagoge, scheitern muss, und diess um so mehr, je mehr sie Weisheit ist und Einblick in Gottes Grösse und Majestät besitzt, weil keine Weisheit in einem Gekreuzigten den Christus und in einem Kreuzwort Gottes Evangelium zu entdecken vermag. Darin erweist sich, dass Gottes Wohlgefallen darauf zielt, die Glaubenden zu retten, weil nur ein Vertrauensakt die Brücke bildet von der Aussenseite des Ausgangs Jesu zum gnadenvollen Inhalt seines Todes und zu seiner Messianität überhaupt, 1 Kor. 1, 18. 20.

Auch im Geschick der Gemeinde kehrt ein ähnlicher Gegensatz wieder: die messianische Gemeinde, die Erbin des Reichs und seiner Herrlichkeit, wird verfolgt, und zwar um ihres Glaubens willen, weil sie zum Christus steht und ihn bekennt. Auch darin liegt eine Glaubensschwierigkeit, was keineswegs verneint

ist, wenn Jakobus und Petrus die Verfolgung als Bewährung des Glaubens und darum als werthvoll preisen. Denn seine Bewährung ist sie darum, weil sie ihm entgegensteht als seine scheinbare Widerlegung, als »Versuchung" wirkt und zum Weichen drängt, ὑποστολή Hebr. 10, 39. Darum nöthigt sie den Glaubenden zu kräftiger Glaubensbethätigung und bewährt ihn so. In diesem Zusammenhang wird der Glaubensimperativ namentlich den jüdischen Kreisen der Gemeinde wichtig, vgl. Jakobus und den Hebräerbrief. Denn ihnen brachte die Ausscheidung aus dem jüdischen Volksthum Israels um so schwerere Anfechtung, je mehr die Bande, welche sie mit demselben zusammenhielten, in ihr innerstes religiöses Leben hineinreichten. Aber auch auf heidnischem Boden trat dieselbe Glaubensaufgabe früh genug ein. »Fest durch Glauben" lautet die Mahnung des ersten Petribriefs im Blick auf die Bedrängniss der kleinasiatischen Christen, und angesichts der antichristlichen Feindschaft der heidnischen Königreiche sagt die Offenbarung: hier ist Glaube der Heiligen, 13, 10. 14, 12. Doch auch bei Paulus nimmt der Glaube diese Wendung, so wie er zu oder von Bedrängten spricht, so in den Thessalonicherbriefen, 1, 3, 2 ff. 2, 1, 4, so im Blick auf sich selbst, 2 Kor. 4, 13. Indem er das Sterben Christi an sich selbst erfährt in steter Preisgabe seines eignen Lebens in den Tod, ist er auf Glauben gewiesen und nur in ihm liegt die Kraft, auch in solchen Verhältnissen den Apostelberuf fortzusetzen: »wir glauben, darum reden wir." Weil der Anschluss an Christus Opfer fordert, die zumal für den jüdischen Christen sich steigern können zur einschneidensten Schärfe, zum Ausschluss aus der Volksgenossenschaft und Synagoge, aus Freundschaft und Familie, stellt sich Glaube als die unerlässliche Bedingung zum Eingang in das Reich dar, denn ohne ihn trägt man die Drangsal nicht.

Wer aber den Glauben bewahrt, der empfängt das Reich. Unter diesen Gesichtspunkt, Bedingung für den Reichsempfang

zu sein, wird der Glaube in der Predigt der Gemeinde von Anfang an und überall gestellt, auch in der palästinensischen. Es war diess die unmittelbare Folge aus dem Verhalten Jesu seinem Jüngerkreise gegenüber. Das Band, das diesen mit Jesus verbunden hatte, bestand darin, dass er ihnen als der Christus galt, darum folgten sie ihm nach, und darum hatte er ihnen die Verheissung des Reichs gegeben. Es konnte auch jetzt für die neu zur Gemeinde hinzutretenden der Anschluss an ihn in nichts anderem bestehn als im Glauben, der ihn als den Christus bekannte, und die Reichsverheissung konnte den Glaubenden jetzt nicht weniger zugehören als den ersten Jüngern, denen Jesus selbst seine Christusherrlichkeit als Auferstandener gezeigt und das Reich zugesagt hatte um ihres Glaubens willen. Aber war der Glaube die einzige Bedingung zum Empfang des Reichs? Nicht in dem Sinne, als ob die Gemeinde sich nur glaubend verhalten dürfte. Ebenso fest als diess, dass der Glaube des Reichs theilhaft macht, steht der Gemeinde die andre Gewissheit, dass das Gebot Gottes von jedem, der in das Leben eingehen will, erfüllt werden muss. Sie war in diesen nüchternen sittlichen Ernst ein für allemal durch Jesu Wort hineingestellt, und die Briefe vergegenwärtigen in grossartiger Weise die Thatsache, dass bei aller Kraft und Gluth der Hoffnung, die täglich dem Kommen Jesu entgegenharrte und auf eine die Welt mit überlegener Macht neu schaffende Wirkung Gottes hingewandt war, der Blick für die gegenwärtigen sittlichen Aufgaben nicht nur ungetrübt blieb, sondern gerade um jener willen diese mit durchdringender Schärfe und voller Hingabe erfasste. Jakobus steht mit seinen jüdischen Gemeinden in einer Erwartung, der nicht zugerufen werden muss: hoffet doch! sondern: seid nicht ungeduldig, wartet ruhig! μακροθυμήσατε; und doch wie voll und ungetheilt wendet sich das Denken und Trachten dem gegenwärtigen Moment zu, einzig darauf bedacht, dass das Wort Jesu von der Gemeinde gethan

werde in Gott wohlgefälligem Werk. Das war das Resultat und Ergebniss der Lehrarbeit Jesu; so dachte und handelte jene Gemeinde, welche den Ruf Jesu zum Thun des göttlichen Willens, wie er in den Evangelien vorliegt, gehört und zwar so gehört hätte, dass sie ihn unvergessen bewahrte und von Mund zu Mund überlieferte als die Weisung ihres Herrn. Es steht somit die Gemeinde vor einer doppelten Aufgabe und von ihr ist ihre Errettung abhängig: sie hat sich einmal glaubend zum Christus zu bekennen und sie hat sodann thätig den guten und vollkommenen Willen Gottes und Christi zu erfüllen. Dabei lag ihr zunächst die Reflexion darüber ganz fern, in welchem Verhältniss beide Aufgaben zu einander und zum Reichsempfang stehn und wie sie sich gegenseitig bedingen, zusammenordnen und einigen. Sie glaubt und sie thut, was sie als gut vor Gott erkennt, und das war ihre wesentliche und entscheidende Aufgabe, nicht aber die andre, Glaube und Werk denkend zusammenzufassen in die Einheit eines Begriffs. Die innere Lebensbewegung der Gemeinde führte aber bald zu Problemen, welche auch eine lehrhafte Bestimmung beider Aufgaben nach ihrem gegenseitigen Verhältniss nöthig machten. So wird die Beziehung zwischen Glaube und Werk zu einer Frage, welche die apostolische Lehrthätigkeit beschäftigte und zwar in verschiedner Weise, so dass der individuelle Charakter derselben zum Theil von dieser Frage ausgeht.

Als die eine alles umfassende Aufgabe in sittlicher Hinsicht hatte das Wort Jesu der Gemeinde die Liebe genannt, und sie sah sich damit nicht nur vor ein Gebot gestellt, sondern fand sich mitten im Lieben drin als in einer kraftvoll sie bestimmenden und bewegenden Realität. Sie waren nun Knechte *eines* Herrn, Glieder *eines* Reichs, Empfänger derselben göttlichen Gabe und damit auch unter einander verbunden; die erlebte Güte Gottes wurde zum Quell des eignen Liebens. So sah sich die Gemeinde in jene Dreiheit des innern Verhaltens hinein-

geführt: Glauben Hoffen Lieben, eine Dreiheit, welche nicht aus dem logischen Bedürfniss nach einem Schematismus für das ethische Verhalten, sondern unmittelbar aus den reellen Faktoren, welche die Gemeinde schufen, entspringt, darum gehört sie auch nicht nur dem Gedanken des Paulus, sondern findet sich auch im Hebräerbrief, 10, 22—24. 6, 10—12, und klingt bei Petrus an, I, 1, 21. 22. Der Christus ist gekommen und das Reich steht offen, darum glauben sie; der Christus wird kommen und die Vollendung des Reichs in Verklärung des Menschen und der Welt ist erst künftig, darum hoffen sie. Der Christus ruft zur Thätigkeit, zum Handeln und schafft demselben wie ein Objekt, denn in ihm sind sie verbunden zur Gemeinde, so auch innern Antrieb, denn in ihm erfahren sie Gottes Güte und Liebe; darum lieben sie.

Und das Gesetz? Eine Frage nach dem Verhältniss des Glaubens zum Gesetze existirte für die Anfänge der Gemeinde nicht; eine solche knüpfte sich an das Gesetz zunächst nur vom Gebot Jesu aus, also mit Beziehung auf das von der Gemeinde zu vollbringende Werk. Jesus hatte das Handeln der Seinigen n eine Bahn hineingelenkt, die zum traditionellen Gesetzesdienst in scharfem Gegensatze stand. Gerade jene Ordnungen des Gesetzes, auf welche sich die fromme Thätigkeit der Synagoge zumeist richtete, Reinigkeit, Sabbath u. s. f., hatten sich an Jesu Verhalten und Wort als Zeichen erwiesen, das für sich allein leer und werthlos ist und der Füllung von innen heraus bedarf und nur als Hinweis und Anleitung zu dieser innern Realität Raum und Statt erhalten hatte im Gesetz. Doch ein Gegensatz wider das Gesetz ergab sich aus dieser veränderten Stellung zu demselben nicht, wie denn Jesus selbst die innere Identität seines Gebots mit dem Gesetz kräftig bezeugt hatte. Die Werthung der einzelnen Bestandtheile des Gesetzes war eine völlig neue geworden, diese selbst aber waren damit noch nicht abrogirt. Gott begehrt nicht den Sabbath sondern Barm-

herzigkeit, damit war der Sabbath nicht verboten; nicht Waschung der Hände sondern Reinigung des Herzens, aus dem die wirkliche Verunreinigung kömmt, erfüllt das Gebot, daraus folgte nicht, dass Hände waschen etwas Böses sei. So war die Gemeinde vom Gesetzesdienst der Synagoge abgelöst; zwischen der Mischna und dem Jakobusbrief giebt es keine Vermittlung, da liegt eine »Sinnesänderung" μετάνοια dazwischen, doch nicht so, dass Gesetzesdienst und Gesetzesaufhebung wider einander standen, sondern die Gemeinde erfüllt auch ihrerseits das Gesetz und zwar mit dem Bewusstsein, dass sie nun erst »in das vollkommene Gesetz hineingeschaut" habe, wobei in ungebrochner Gemeinschaft mit der gesammten Gemeinde Israels auch die äussere Satzung fortbesteht.

Zwischen dem Glauben und dem Gesetz ergaben sich dagegen zunächst keinerlei Konflikte; die Verhältnisse blieben vielmehr in den Anfängen der Gemeinde genau dieselben, wie sie für den um Jesus selbst gesammelten Jüngerkreis bestanden hatten. In dem Worte: wir haben den Christus gefunden, mit dem die ersten Jünger an Jesus sich anschlossen, lag keinerlei Frage, ob wohl das Gesetz noch gültig sei. Ganz analog gestaltete sich die Stellung für diejenigen, welche nun zur Gemeinde hinzutraten: der Christus und das Gesetz standen als differente Dinge neben einander, die sich nicht berührten und darum auch nicht störten. Dns Gesetz war ein gegebnes, längst vorhandnes und als göttlich gegebnes bestand es fort, doch das Reich war nicht durch das Gesetz gekommen, sondern der Christus bringt das Reich, und die Erscheinung des Christus ist allem gegenüber, was Israel bisher besass, eine neue Gabe und That Gottes. Sie muss erkannt und bejaht werden, der Anschluss an den Christus muss erlangt werden; so nur, also nur durch Glauben, geht man ein in's Reich während alle Gesetzestreue nicht in's Reich bringt dann, wenn sie den Christus verwirft, also ungläubig ist. Der Rabbi, der im Rathe

derer sass, die den Christus kreuzigten, und mochte er ein vollendetes Muster der Gesetzeserfüllung sein, war dem Reiche fern und fremd, ihm kam es zum Gericht, worüber die einschneidenden Strafworte Jesu über das ungläubige Geschlecht keinen Zweifel liessen. Eine Unterordnung des Glaubens unter das Gesetz lag in dieser Zusammenfügung beider keineswegs. Es waren geschichtswidrige Vorstellungen, wenn man sich dachte, die erste Gemeinde habe Christi Wirken und den Glauben an ihn als »Ergänzung" des Gesetzes betrachtet; als wäre Reich und Christus irgend jemand von sekundärem Werth gewesen, der überhaupt diese Begriffe ernst nahm, wie es die erste Gemeinde offenbar that. So wenig ihr das ewige Leben der Auferstehung eine »Ergänzung" des gegenwärtigen Lebens war, sondern das allein wahrhaftige Leben, um dess willen sie das gegenwärtige willig preisgab, so wenig ihr Jesus ein Nachtrag zum Gesetz war, sondern der Christus, der König, der Herr, der Weltrichter und Weltvollender, der Sohn Gottes, für den sie sich von den Interpreten des Gesetzes verfolgen liess, so wenig ihr die Gemeinde des Christus ein Anhang zur Gemeinde Israels war, sondern »die Gemeinde Gottes", seine Heiligen und Auserwählten, das wahre Israel und erkorne Volk Gottes, während das den Christus verwerfende Israel seinem Fall entgegengeht, ebensowenig war ihr der Glaube ein ergänzender Zusatz zur Beobachtung der Satzung, sondern die neue grosse Gottesgabe, in der ihr geschenkt war, was das Gesetz nicht gab noch geben konnte und sollte, nämlich das Reich. Daher bildeten sich auf heidnischem Gebiet zunächst noch ohne Reflexion auf die Tragweite der Sache und ohne Ueberblick über die aus ihr sich ergebenden Folgen einfach durch Uebertragung der Jerusalemitischen Predigt in die griechische Welt gesetzesfreie Gemeinden. Wie die apostolische Predigt in Jerusalem weder das Gesetz predigte noch das Gesetz bekämpfte, wie sie nicht im Gesetz und Gesetzesdienst ihren

Inhalt weder positiv noch negativ hatte, sondern den Christus verkündigte als gekommen und zum Glauben an den Christus rief, so wurde mit dem Uebergreifen der Predigt in die Diaspora dem Heiden der Glaube vorgehalten als das, was ihn zum Reichsgenossen macht, und es war die unmittelbare Folge der gegebnen Verhältnisse, dass der glaubende Heide das Gesetz nicht hielt — er war ja nicht Jude — und der glaubende Jude das Gesetz hielt, darum weil er Jude war. Dieselbe Ignorirung des Gesetzes kehrt auch später in der apostolischen Predigt überall wieder, wo nicht jüdischer Gegensatz zu bekämpfen ist. Wie Paulus bei der Gemeindegründung auf heidnischem Boden vorging, wenn ihm nicht der Gesetzesdienst störend in den Weg tritt, darüber geben die Thessalonicherbriefe sehr lehrreiches Zeugniss: das Gesetz wird in denselben einfach nicht erwähnt; ebensowenig existirt es im ersten Petribrief; in der Apokalypse wird nicht von ihm gesprochen, und das vierte Evangelium erledigt die ganze Frage mit der einfachen Antithese: das Gesetz durch Mose, die Gnade und Wahrheit durch Christus. Das ist die reife Frucht aus der innern Stellung, in die Jesus selbst seine Jünger hineingewiesen hatte und welche darum die Urgemeinde von Anfang an besass: das Reich ist ein Neues, über alles gegenwärtige völlig hinausliegendes, in sich selbständiges und durch sich selbst kommendes, der Christus bringt es und niemand sonst, und er gibt es dem Glaubenden, der Glaube ist das Band, das mit Reich und Christus in Gemeinschaft setzt. Freilich als nun zwei Gruppen von Glaubenden neben einander standen, dem Gesetz untergebne und vom Gesetz freie, da erwuchs die Frage mit Macht, wie sich denn der Glaube zum Gesetz verhalte; und in's Licht zu stellen, was das Gesetz neben dem Glauben noch sei, wurde eine Hauptaufgabe der apostolischen Lehrarbeit und auch in dieser Richtung war die Stellung und Arbeit der Männer im apostolischen Kreise eine mannigfaltige, doch nicht so, als wäre

das Resultat der apostolischen Predigt: glaubende Heiden neben glaubenden Juden von irgend jemand im apostolischen Kreise bekämpft worden, das war und blieb vielmehr die gemeinsame Basis aller: das Gesetz begründet den bisherigen Bestand Israels, am Christus dagegen und am Reich hat man im Glauben theil; man ist »im Glauben reich und Erbe des Reichs", Jak. 2, 5[1]).

Der Christus ist nicht nur in der Zukunft wirksam und hülfreich und seine erste Erscheinung hat nicht nur die Bedeutung einer Verheissung, sondern sie hat die Gemeinde in ein neues Verhältniss zu Gott hineingestellt, in einen »neuen Bund", καινὴ διαθήκη; desshalb ist der Glaube auch an sich schon Gut und Kraft für den Glaubenden und nicht nur Antheil an künftigem Erbe, weil er in sich selbst schon neuer, früher nicht vorhandner Anschluss an Gott ist. Er gestaltet das Gebet neu, erzeugt die Bitte, und ist die Kraft in ihr, welche ihr Erhörung bringt, Jak. 1, 5. 5, 15. Er vermittelt dadurch nicht nur den Besitz des umfassenden Gutes, welches im Reiche dem Menschen zu Theil wird, sondern er empfängt fortwährend die dem unmittelbaren Bedürfniss entsprechenden Gaben Gottes sowohl in der geistigen wie in der leiblichen Sphäre. Diese bittende Kraft des Glaubens macht die Gemeinde auch des Wunders theilhaft, das vor allem aus für den Thäter desselben im Glauben die Bedingung hat.

---

1) Antiochien war nicht Paulinische Gründung und doch gesetzesfrei von Anfang an, wie aus Gal. 2, 4 folgt. Damit ist die Stellung der Urgemeinde sehr charakteristisch in's Licht gestellt. Dieses Faktum und der Bericht der Apostelgeschichte über die Petrinische Predigt in Jerusalem erklären sich gegenseitig und dienen einander desshalb zur Bestätigung Bei Johannes lässt sich von der Paulinischen Lehre vom Gesetz keine Spur aufzeigen, das weist darauf, dass der Johanneische Gedanke sowenig als derjenige des Jakobus durch den Römerbrief hindurchgegangen ist; er ist das originale Endergebniss der urapostolischen Zweiheit: Gesetz und Christus, Israel und Himmelreich.

Es ist Gottes und Christi Antwort auf das Vertrauen, welches der das Wunder wirkende auf ihre Heilsmacht setzt; auf Grund des Glaubens hat Jesu Name den Lahmen geheilt, Act. 3, 16; als Folge des Glaubens wirkt Gott die »Kräfte" in der Gemeinde, Gal. 3, 5 vgl. 1 Kor. 12, 9. 13, 2. Auch im Empfänger knüpft es an die Zuversicht an, mit der er Gottes Hülfe erwartet. Aber der Glaubensbegriff ist durch seine umfassende Beziehung auf Jesus in der Gemeinde hinausgewachsen über die Benennung einer Erwartung, die sich nur auf eine einzelne Hülfeleistung bezieht. Die an Jesus selbst gerichtete Bitte um Heilung schloss als Folge des unmittelbaren Verkehrs mit ihm auch eine Zuwendung des Vertrauens zu ihm selbst in sich; nunmehr, da die apostolischen Männer das Wunder vermitteln und zwar nicht nur Gliedern der Gemeinde sondern auch Juden und Heiden, stellt sich der Glaube vielmehr als Folge und Wirkung denn als Grund und Bedingung desselben dar. Der Lahme in Lystra hat Glauben, aber derselbe wird bedeutsam bestimmt: »Glaube dass ihm geholfen werde", πίστιν ἔχει τοῦ σωθῆναι Act. 14, 9. Die Samaritaner werden nicht geheilt, weil sie glaubten, sondern nachdem sie geheilt waren, glaubten sie, Act. 8, 12 [1]). Auch in Jak. 5, 14 ff. wendet der Glaube der für den Kranken Bittenden diesem Vergebung und Heilung zu. Analog wie das in die Natur eingreifende Wunder sind auch alle Kräfte des heiligen Geistes, die von Got gegeben der innere Besitz der Gemeinde sind, des Glaubens Erwerb, vgl. Röm. 12, 3. Gal. 3, 2.

Aber nicht nur einzelne Güter göttlicher Art treten durch den Glauben in das gegenwärtige Leben der Gemeinde hinein, sondern die ganze Haltung des Bewusstseins und Begehrens

---

1) Auch in dieser Hinsicht geht Lukas im Ev. den übrigen Synoptikern, in der Apostelg. Johannes parallel.

wird Gott gegenüber im Glauben neu. Der Erlass der Sünden gehört zunächst zu den künftigen Gütern der Gemeinde, da er nicht minder eine gerichtliche That Gottes ist als die Bestrafung; wie diese der Zukunft angehört so auch jene; dann wenn der Christus kommt den Ungläubigen zur Verurtheilung, sieht die glaubende Gemeinde sich von ihren Sünden losgesprochen. Indem aber der Erlass der Sünden mit dem gesammten Reichsbesitz, von dem er unabtrennbar ist, jetzt schon verheissenes Erbe der Gemeinde ist, so wird er, da sie ja jetzt schon seiner gewiss ist und sein darf, zu einem gegenwärtigen Gut. Gott hat ihr vergeben, darum wird sie nicht verurtheilt werden, wie denn der Eintritt in die Gemeinde durch die Waschung geschieht, welche die Zusage der Vergebung im Hinweis auf Jesu Tod gewährt. Die Taufe wird aber dem Glaubenden gegeben, wenn und weil er sich an Jesus als an den Christus hält. Es ist somit der Glaube Befreiung von der Furcht vor dem göttlichen Gericht, vor dem Tode, vor dem Teufel; er hat die volle Zuversicht in sich, dass die Sünde mit sammt allen ihren Folgen überwunden und Gottes gebende Liebe jetzt und für immer den Glaubenden zugewandt ist. Als Gemeinde der Glaubenden rufen sie nun Gott als Vater an.

Damit ist auch die Stellung zur Welt und zu den Menschen eine neue geworden. Ihrem Glauben entnimmt die Gemeinde Motiv und Kraft des Handelns. In den Werken zeigt er sich, Jak. 2, 14, und wie die Liebe zur dienenden Mühe und die Hoffnung zur standhaften Geduld willig und tüchtig machen, so der Glaube zum Werk, 1 Thess. 1, 3. Er bedingt die Furchtlosigkeit und Freiheit mit der die Gemeinde die natürlichen Dinge nützen kann, Röm. 14, die Unerschrockenheit, mit der sie den diesseitigen und jenseitigen Gewalten widersteht, 1 Petr. 5, 9. 1 Thess. 3, 5. Eph. 6, 16. 1 Joh. 5, 4, die Verbundenheit, die sich im Zusammenleben ihrer Glieder untereinander bethätigt, und die über die natürlichen Unterschiede hin-

weg die Liebesgemeinschaft herstellt und bewahrt, Gal. 6, 10. Eph. 4, 13. Jak. 2, 1 ff. Die Gemeinde hat sich immer voller den Werth zum Bewusstsein gebracht, den der Glaube an sich selbst für den Glaubenden hat; an's Licht zu stellen, was ihn schon jetzt zum werthvollen Besitzthum der Gemeinde macht, diess bildet ein wesentliches Moment in der Bewegung, die sich in den apostolischen Lehrbildungen vollzieht.

In der aktiven Bedeutung der Treue und zugleich mit umfassendem Sinn von der gesammten christlichen Stellung wird πιστός wohl nur in der Apokalypse gebraucht in jenem Klimax: berufen und erwählt und treu, 17, 14, wo je der folgende Begriff die Ausgestaltung und Befestigung des vorangehenden nennt: die Berufung vollendet sich in der Auswahl und diese wirkt sich aus in der von Gott nicht weichenden Festigkeit. Sonst wird das Wort im Blick auf einzelne christliche Aufgaben gebraucht, im Gedanken an das Leiden um Jesu willen und das in demselben zu bethätigende Zeugen für ihn, Apoc. 2, 10. 13, oder in Beziehung auf einen bestimmten Auftrag, wie ihn die Sendung des Paulus in sich schloss. Er bezeichnet die Treue als seine Amtspflicht, und zwar als die einzige, alles in sich befassende, 1 Kor. 4, 1 ff., als seine Amtsgabe, die ihm durch Jesu Barmherzigkeit zu Theil geworden ist und die Bedeutung seines Raths für die Gemeinde bedingt, 1 Kor. 7, 25, als die Voraussetzung seines Amts, in welcher seine Berufung in dasselbe ihren Grund hat, 1 Tim. 1, 12. Es ist auffallend, dass das Verhalten der Gemeinde zu Gott nicht häufiger unter den Gesichtspunkt der Treue gestellt wird, da es keineswegs nur empfangender Art ist, sondern sich in reicher Thätigkeit zum Dienst Gottes und Christi gestaltet; der receptive Sinn des Worts trat im Verhältniss zu Gott mit überwiegender Kraft hervor und hat seine Verwendung für das Christo zu leistende Werk begrenzt. Für den Verband, in dem die Gemeinde selbst untereinander steht, wird dagegen πιστός gerne gebraucht; hier

war festem Zusammenschluss in verlässlicher Treue ein neues Gebiet zu eigenartiger, intensiver Erweisung geschaffen; wie aber das ganze Gemeinschaftsverhältniss in der Beziehung zu Christus seinen Grund hat und nur aus dieser Gehalt, Reichthum und Festigkeit gewinnt, so haftet auch die Treue, die dem andern zur Basis seines Vertrauens wird, nicht nur an der menschlichen Persönlichkeit und ihrem Verhalten und Vermögen, sondern der Diener oder Sohn ist dem, welchem er verbunden ist, »treu im Herrn."

Mit πίστις bleibt ἀλήθεια dann wenn dieses den Charakter des göttlichen oder menschlichen Verhaltens benennt, auch in der apostolischen Sprache noch in enger Beziehung. Auf חֶסֶד וֶאֱמֶת gründet sich der Gedanke, wenn Paulus Gottes ἀλήθεια und ἔλεος einander gegenüberstellt, von denen jene an Israel sich bethätigt dadurch dass Christus ihm zum Diener geworden ist, dieses an den Heiden sich offenbart, die mit einem neuen Anfang frei gebender Güte herzugerufen werden, Röm. 15, 8. Zu vergleichen ist auch die nicht täuschende Gnade, ἀληθὴς χάρις 1 Petr. 5, 12. Auch Paulus denkt in ἀλήθεια nicht eine ruhende Eigenschaft, überhaupt ein misslicher Begriff; er schaut sie vielmehr wie als Grund so auch als Resultat des göttlichen Handelns an. Nicht nur vom Worte Gottes, sondern von Gott selbst wird gesagt: er wird wahr, ἀληθὴς γίγνεσθαι Röm. 3, 4, so eng die Beziehung ist, in welche die Treue und Wahrheit zur Rede Gottes treten; diese ist der erste göttliche Akt, welcher nun in Gottes Treue seine Weiterführung und Vollendung findet, indem sie neben die Verheissung deren Erfüllung stellt. Dabei vollzieht sich das Werden nicht nur in der menschlichen Erkenntniss, in der sich Gott schliesslich als wahr herausstellt, sondern als ein voll realer Process, so gewiss Paulus eine göttliche Geschichte denkt, die sich durch eine Reihe göttlicher Akte durchbewegt, mit Verheissungen beginnt und mit Er-

füllungsthaten endigt; so ist auch jenes Werden, das den Menschen zum Lügner macht, 3, 4, nicht nur ein Bewusstseinsvorgang sondern sehr thatsächlicher Art, es geschieht dadurch dass die ungläubigen Gedanken, Tendenzen, Worte und Akte sich negirt und widerlegt finden durch den Thatbestand des göttlichen Verhaltens. Als das Endergebniss des göttlichen Handelns ist die Wahrheit zugleich der Erweis der göttlichen Treue. Doch greift ἀλήθεια in seinem Inhalt über πίστις hinaus; πίστις denkt an den gütigen, gebenden Gotteswillen in seiner Festigkeit; ἀλήθεια nimmt auch den Inhalt des göttlichen Richtens in sich auf: die κρίσις Gottes ist κατ' ἀλήθειαν, dadurch dass sie Gottes Recht an allen gleichmässig vollzieht und böses Handeln in allen verurtheilt und vergilt, Röm. 2, 2; seine κρίσεις sind ἀληθιναί, Ap. 16, 7. 19, 2 vgl. 6, 10. Darum ist die Wahrheit Gottes inhaltlich kongruent mit allem, was die göttliche Gerechtigkeit ausmacht, Röm. 3, 7 vgl. ἀληθινὸς καὶ δίκαιος Ap. 16, 7. 19, 2. 15, 3. Ebenso gehört die Grösse, Hoheit, Absolutheit des göttlichen Lebens wesentlich zu ihr, Röm. 1, 25. Darum benennt sie umfassend den aufgedeckten, der Wahrnehmung zugänglich gewordnen Thatbestand des göttlichen und menschlichen Handelns in ihrer Bezogenheit auf einander. Die aus der vernünftigen Betrachtung der Welt gezogene Kenntniss Gottes und seines Rechts setzt den Menschen in ein Verhältniss zur ἀλήθεια, das sich zu Gehorsam oder Ungehorsam ihr gegenüber gestalten kann, Röm. 1, 18. 2, 8; der Anspruch weise zu sein in Verbindung mit Eifersucht, Streit etc. ist ein Ruhm, der sich gegen die Wahrheit gegnerisch stellt, κατακαυχᾶσθαι κατὰ τῆς ἀληθείας Jak. 3, 14; die apostolische Predigt ist φανέρωσις ἀληθείας 2 Kor. 4, 2. u. s. f.

Auch dem Worte wird wie πιστός so auch ἀλήθεια zum Prädikat gegeben; vgl. πιστὸς καὶ ἀληθινός Ap. 21, 5. 22, 6. ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός Ap. 3, 14. Πιστός steht zumal

vom verheissenden Wort, ἀλήθεια hat auch umfassendere Verwendung. Hebt Paulus ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου heraus, Gal. 2, 5, 14, so nennt sie den vollen unverhüllten, unverkürzten Bestand desselben, auch nach seiner normativen Seite, wonach es nicht trügende und irreleitende Weisung giebt; die dem Evangelium zukommende ἀλήθεια ist das Ziel, auf das die Gemeinde mit geradem Fusse hinzustreben hat, ὀρθοποδεῖν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου, dadurch dass sie sich nur von ihm leiten lässt und alles sich aneignet, was in ihm gegeben ist.

Die Weise, wie der Wahrheitsbegriff in den Briefen behandelt ist, zeigt, wie eng für die Gemeinde die Gestaltung ihres Bewusstseins in Erkenntniss und Ueberzeugung und diejenige ihres Handelns zur Uebereinstimmung mit Gottes Gebot sich in einander fügten. Die Wahrheit ist sehr kräftig als Füllung der Erkenntniss gedacht, ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας Hebr. 10, 26 Röm. 2, 20. Tit. 1, 1. 1 Tim. 4, 3. 2 Petr. 1, 2; aber eben so sehr, wenn auch ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν dem Johanneischen Sprachgebrauch eigen bleibt, ist sie auf den Willen bezogen: ὑπακοὴ ἀληθείας 1 Petr. 1, 22, πείθεσθαι τῇ ἀληθείᾳ Gal. 5, 7 Röm. 2, 8. So veranschaulicht der Begriff, wie wenig die Gemeinde zwischen ihrer Doppelaufgabe, Gottes Gabe und Gottes Gebot zu bewahren, einen Gegensatz empfand, der besondrer Vermittlung bedürftig wäre. Der Inhalt des göttlichen Redens und Handelns, welcher die Wahrheit gleichzeitig zum Erkennen und Gehorchen in Beziehung setzt, gestaltet auch das Verhalten der Gemeinde unmittelbar zu beidem, zum Glauben und zum Werk.

Mit der Entfaltung des Glaubensbegriffs überschreitet der Gedankengang der Briefe die Realistik der Lehrthätigkeit Jesu und tritt in die Darstellung und Benennung des seelischen Innenlebens ein. Es folgte diess aus der veränderten Situation, in der die apostolische Lehrthätigkeit stand. Während die Erscheinung Jesu beständig in Wort und Werk die Basis zum

Anschluss an ihn real herstellte, rief das apostolische Wort zum Glauben an den Unsichtbaren, und war darum darauf gewiesen, Grund und Art desselben in's Wort zu fassen, es war damit in die Sphäre der innern Bewegungen und Erlebnisse hineingeführt. Darum gelangen auch die dem Glauben verwandten Begriffe in den Briefen zu reicher Ausbildung.

Die Konzentration von πίστις auf Gott und Jesus liess einen weiten Raum frei für Worte, die den Gedanken der Zuversicht und des Vertrauens ausdrücken. Eine Zuversicht z. B. welche sich auf »Fleisch" d. h. auf menschliche Thätigkeit und Eigenschaft gründet, heisst nie Glaube, zur Benennung solchen Selbstvertrauens tritt πεποιθέναι πεποίθησις ein, Röm. 2, 19. 2 Kor. 1, 9. 10, 7. Phil. 3, 3. 4. Analog wird jede zwar berechtigte, göttlich gegründete, doch inhaltlich auf menschliches Handeln und Erleben bezogne Zuversicht nicht Glaube sondern πεποιθέναι genannt, z. B. das Vertrauen, das Paulus seinen Gemeinden entgegenbringt, oder das ihn im Blick auf seine eigne Arbeit erfüllt, Gal. 5, 10. Phil. 1, 6. 14. 25. 2, 24. 2 Thess. 3, 4. Für Ueberzeugungen, die nicht unmittelbar die persönliche Beziehung zu Gott und Christus ausmachen, steht πεπεισμένος in häufigem Gebrauch, vgl. Röm. 15, 14. Hebr. 6, 9. 2 Tim. 1, 12. Röm. 14, 14. 8, 38. Für den Anschluss an andre Führer und Häupter als Christus bot sich πείθεσθαι dar, Act. 5, 36. 37; doch auch vom christlichen Verhalten zu Gott wird πείθεσθαι gebraucht da, wo nicht sowohl seine Gabe als sein Anspruch an Wille und That des Menschen in Frage kömmt, Gal. 5, 7. Röm. 2, 8. Hebr. 13, 17. Bei Lukas nähert sich πεισθῆναι dem πιστεῦσαι, sofern es von der zustimmenden Aufnahme des apostolischen Worts gebraucht wird, Act. 17, 4. 28, 24; analog braucht er πείθειν häufig von der Lehrthätigkeit des Apostels, 13, 43. 18, 4. 19, 8. 28, 23. So hätte sich ein Aktivum zu πιστεύειν ergeben mit dem Begriff: zum Glauben bringen, gläubig machen, doch bleibt dieser Ge-

brauch Lukas eigen. Die Gemeinde hatte in grösseren Kreisen kein Bedürfniss, ein Kausativ zum Glauben zu bilden, denn die menschliche auf Glauben gerichtete Thätigkeit ward von ihr viel zu energisch in die dienende Stellung hinabgesetzt, als dass sie dem Glauben parallel Gegenstand eigner Benennung würde; der, der den Glauben wirkt, ist Gott allein. Für Paulus ist πείθειν vielmehr ein Gegensatz zu dem, was ihm obliegt; das Kreuzwort ist kein πειθὸς λόγος, 1 Kor. 2, 4 vgl. Gal. 1, 10, und wenn er 2 Kor. 5, 11 das Wort auch von seiner Thätigkeit braucht, so tritt es auch dort deutlich als eine niedrige Bezeichnung derselben auf, die sofort näherer Bestimmung bedarf, wenn sie von ihm gelten soll: Gott aber sind wir offenbar. Dieser Gegensatz zeigt, was ihm am Gebrauch und Begriff von πείθειν unangenehm ist: dasselbe könnte auch ein verdecktes Handeln sein, es lässt geheimen Nebenabsichten, täuschenden Mitteln Raum. Allerdings sucht er die Menschen zu gewinnen und ihnen sein Wort annehmlich zu machen, doch so dass er vor Gott nichts zu verbergen hat und auch dem Bewusstsein seiner Gemeinden völlig lauter und durchsichtig bleibt.

Aber auch unmittelbar in Bezug auf Gott stellen sich neben πίστις Worte, welche die Zuversicht und Freudigkeit der Erwartung und des Vertrauens ausdrücken, so πεποίθησις Eph. 3, 12 vgl. Phil. 1, 6, καυχᾶσθαι 1 Kor. 1, 31. Röm. 5, 11 vgl. 2. Hebr. 3, 6. vgl. Jak. 1, 9, ὑπόστασις Hebr. 3, 14; auch παρρησία gewinnt diesen Sinn, da die Ermächtigung zur offnen freien Rede mit Gott ohne Hemmung durch Furcht und Scham die gesammte Vertrauensstellung kennzeichnet, Eph. 3, 12. Hebr. 10, 19. 35. 3, 6. 4, 16. 1 Joh. 3, 21. 5, 14. vgl. 2, 28. 4, 17. Zu solchem Ruhm, Freimuth und Freudigkeit bildet der Glaube den grundlegenden Akt, vgl. Röm. 5, 1 ff. Eph. 3, 12. 1 Tim. 3, 13; jene Worte nennen die aus dem vertrauenden Anschluss an Christus sich ergebende Gestaltung des gesammten Empfindens und Bewusstseins, das nun Gott ge-

genüber den Charakter der Lust und Willigkeit gewonnen hat.

Sehr kräftig gehört auch ὑπομονή und ὑπομένειν der Sprache der Gemeinde an, nur bei Johannes fehlt der Begriff in den Briefen wie im Evangelium; die Apokalypse dagegen zeichnet ihn aus. Er nennt die standhafte Beharrung und wird auch direkt auf Christus bezogen, ὑπομονὴ τοῦ Χριστοῦ 2 Thess. 3, 5 vgl. Apoc. 3, 10. Auch zu ihr verhält sich der Glaube als der begründende Akt, Jak. 1, 3 vgl. Röm. 5, 1 ff. Eigenthümlich ist die Stellung der Hoffnung, darum weil der Gebrauch des Worts weit grössern Schwankungen unterliegt, als sie der Glaubensbegriff aufweist. Während dieser in keinem Briefe fehlt, sondern überall als Hauptmoment am christlichen Verhalten heraustritt, erscheint das Hoffen bald als der die gesammte Christenstellung in sich fassende Begriff, bald fehlt er ganz. Im ersten Petribrief steht sie allein, 1, 3, oder neben dem Glauben, 1, 21, als die Gabe, in welche Gott die Gemeinde durch Christi Auferstehnng hineingesetzt hat. Im Hebräerbrief erscheint das Festhalten der Hoffnung als die wesentliche Heilsbedingung, 3, 6. 6, 11. 7, 19. 10, 23. Auch Paulus definirt die christliche Stellung mit dem Wort: in Christus Hoffnung haben, ἐν Χριστῷ ἠλπικότες εἶναι 1 Kor. 15, 19, und zwar soll diese Bestimmung nicht nur eine einzelne Seite, sondern den gesammten christlichen Besitz benennen; das ist das Ergebniss des Evangeliums, dass ein auf Christus gegründetes Hoffen im Menschen entsteht. Darum stellt Paulus die Hoffnung in analoger Weise wie den Glauben als das hin, wodurch wir gerettet sind, Röm. 8, 24. Im Jakobusbrief dagegen und in der Apokalypse, also gerade da, wo Christi Werk und die Erlösung der Gemeinde mehr als sonst irgendwo in der Zukunft gesucht wird, ist vom Hoffen nicht die Rede, ihr Sprachgebrauch bleibt in dieser Hinsicht auf der Stufe der Evangelien. Der erste Johannisbrief nennt die Hoffnung an einer Stelle als das, was die Gemeinde kennzeichnet, 3, 3; aber

dieser vereinzelte Gebrauch ist um so bedeutsamer, da der Brief seine sonstigen Begriffe stets wiederholt und immer neu beleuchtet und bestimmt, und auch an jener Stelle zielt die Mahnung nicht auf das Hoffen hin, um die richtige Konsequenz desselben ist es ihr zu thun. Wechselt der Sprachgebrauch überhaupt, so erhält das Hoffen auch zum Glauben eine verschiedene Stellung. Es geht ihm voran: auf gehofftem steht man glaubend, Hebr. 11, 1, auf Hoffnung glaubt man, Röm. 4, 18, und sie bildet zugleich die Frucht und das Ergebniss des im Glauben begründeten Verhältnisses zu Gott: als die um der Auferstehung Christi willen gläubig gewordenen haben wir unsre Hoffnung auf Christus gesetzt, 1 Kor. 15, 17 ff.; als das Endergebniss des im Glauben erlangten Besitzes nennt der Römerbrief die Begründung der Hoffnung im Menschen, Röm. 8, 24 ff. vgl. 5, 2 f.; weil das Ende des Glaubens Errettung ist, tritt zu dem auf Gott gestellten Glauben sofort die auf ihn gewandte Hoffnung hinzu, 1 Petr. 1, 21 vgl. 9. Diese wechselnde Gestaltung des Sprachgebrauchs wird in der Passivität, die dem Hoffen eignet, begründet sein. Es entspringt als Pathos aus der Wahrnehmung der Güter, welche die göttliche Verheissung dem Menschen nahe bringt; die Begehrung streckt sich sofort nach denselben, darum bildet das Hoffen den mütterlichen Boden, aus dem heraus der Glaubensakt erwachsen kann; doch erst wenn das Ethos zum Pathos kömmt, wenn dass Wollen und Trachten der Person in fester Entscheidung und Bindung in das Hoffen sich hineinlegt — und diess ergiebt den Glaubensakt — wird es göttlich werthvoll und seinerseits in derselben Weise wie der Glaube, den es in sich schliesst, zum Empfang des Gehofften wirksam, weil »Hoffnung nicht beschämt wird" vom gütigen Gott, Röm. 5, 5 [1]). Darum kann sie völlig ignorirt werden, so sehr sie

1) Desshalb liegt kein Grund vor in Röm. 8, 24 *τῇ ἐλπίδι ἐσώθημεν* den Dativ

real vorhanden ist und Gedanke und Begehrung des Redenden in die Zukunft streben. Die Verknüpfung des Innenlebens mit der Zukunft ist objektiv im Gang des Werkes Christi gesetzt, es braucht darum nicht auf sie reflektirt zu werden als auf einen besonders hervorzuhebenden subjektiven Akt, der Gegenstand der Mahnung werden müsste. Weil die Offenbarung des Reichs und Christus noch künftig ist, nimmt das christliche Innenleben unmittelbar den Charakter der Hoffnung an. Wiederum wo dieser Verband mit der Zukunft abzureissen droht, kann er betont werden als das wesentliche Moment, an dem die Seligkeit der Gemeinde hängt.

Zwischen Busse und Glauben vollzieht sich in der apostolischen Predigt eine ähnliche Bewegung, wie sie das Verhältniss Jesu zum Täufer zeigt: sie beginnt als Bussruf und wird immer völliger Glaubenspredigt. Die Petrinischen Reden der Apostelgeschichte zeigen, wie die erste apostolische Verkündigung in der Forderung der Umkehr ihr praktisches Ziel besass; als das grosse Busszeichen wird das Kreuz gepredigt, und die Heilsbedingung ist ihr mit der Umkehr nicht unvollständig benannt, vielmehr bezeichnet sie Israel alles, was es bedarf, darum weil diese Busspredigt — und diess unterscheidet sie von der Taufpredigt — den Glaubensimperativ in sich schliesst. Das positive Ziel, dem sich die Sinnesänderung zukehren soll, ist damit, dass die Nothwendigkeit derselben an der Kreuzigung Jesu dargethan wird, bestimmt. Die Verwerfung des Christus ist die Schuld Israels; die Wendung, die von ihm gefordert wird, ist folgerichtig Anschluss an ihn. Indem der Glaube in den Begriff: Sinnesänderung eingeschlossen, und so der den

---

anders zu fassen als in Wendungen wie πίστει δικαιοῦσθαι u. s. f. Der Glaube wird zur Errettung aus eben demselben Grunde kausal, den Röm. 5, 5 für das Hoffen nennt, darum nämlich weil ihn Gott nicht beschämt. Soll die Definition: Dativus modi sagen, dass das Hoffen nicht die produktive Kausalität für die Errettung sei, so gilt diess vom Glauben ebenso.

Verband mit Gott und Christus begründende Akt als Bruch mit der bisherigen Willens- und Lebensrichtung und der in ihr enthaltenen Gottlosigkeit beschrieben wird, trat auch in der Predigt der Gemeinde die negative Seite derselben, die Verurtheilung des menschlichen Wesens und Wollens, als das erste principielle Moment hervor. Diese Gestalt der Verkündigung nach aussen hin hat in der Gemeinde selbst die ihr entsprechende Folge darin, dass auch hier der Imperativ, der zu dem das Gesetz Gottes erfüllenden Werk aufruft, und die Warnung, welche die sittlichen Defekte der Gemeinde aufdeckt, die centrale Stelle in der Lehrthätigkeit erhalten. Dem Bussruf gegenüber der Synagoge entspricht eine Gestaltung des Lehrworts in der Gemeinde, wie sie der Jakobusbrief enthält.

Auch den Heiden rief die apostolische Predigt zu einer tiefgreifenden Wendung auf, ἐπιστροφή Act. 15, 3, und doch konnte sie hier der veränderten Situation entsprechend nicht nur als Busspredigt auftreten. Dem Heiden musste der positive Inhalt des christlichen Gedankens, der als Idee bereits zum Besitz der Synagoge gehörte: Gott, Reich, Christus u. s. f. erst vermittelt werden. Diesem positiven Ausgang der Predigt, die den messianischen Begriff von seinen Wurzeln aus in den Hörern bilden musste, entsprach die Glaubensmahnung, und für Paulus wurde die Heidenpredigt voll und ganz Glaubenspredigt. Für ihn hat der Glaube ebensowenig die Umkehr ausser und neben sich, als für die Jerusalemiten die μετάνοια von der Anerkennung Jesu gesondert war. Der Glaube ist für Paulus durch seinen Inhalt völlig ethisch bestimmt. Der Christus kommt als der Helfer aus der Sünde; der Heide glaubt an ihn nicht ohne dass damit zugleich die Lösung aus dem Trachten des Fleisches gegeben ist, Röm. 8, 5 ff. Auch Paulus benennt gelegentlich die Wendung zu Gott als Sinnesänderung, so im Blick auf dasjenige Verhältniss zu Gott, in dem der Mensch auch von der Thätigkeit Christi abgesehen steht. Er erfährt in

seinem Naturverband mit Gott nicht nur göttlichen Zorn, sondern auch göttliche Güte und Geduld, die den Zweck hat ihn zur Sinnesänderung zu leiten, und dieselbe wäre Hülfe für ihn, wenn sie zu Stande käme, Röm. 2, 4. Wird aber Christus in's Auge gefasst, und die Weise wie sich nun durch ihn das Verhältniss des Menschen zu Gott gestaltet, so erhält die Frage: was sollen wir thun? ihre volle Antwort in dem einen Wort: glaube an den Herrn Jesus Christus, Röm. 10, 9. Act. 16, 30. Ein analoger Gedankengang, der nicht von der menschlichen Sünde und Strafbarkeit, sondern von der göttlichen Güte und Hülfe ausgieng und darum nicht das negative, sondern das positive Moment im menschlichen Verhalten zu Gott, nicht die Busse sondern den Glauben, vorn an stellte, war aber auch auf jüdischem Boden sehr wohl möglich bei einer innern Lebensgestaltung, welche sich in die von Christus aufgeschlossnen Güter versenkte, und über ihnen den Gegensatz der Synagoge gegen ihn zwar nicht übersah, vielmehr in seiner Tiefe durchschaute, aber zugleich sich über ihn emporgehoben fand. So steht im Palästinensischen Kreise Johannes mit seinem Glaubensbegriff, der nun ebenfalls die Umkehr nicht neben sich, sondern in sich hat.

So sehr das apostolische Wort zur Glaubenspredigt wird, der Begriff: Busse blieb ihm unentbehrlich. Es war in der Konzentration der ganzen auf die Verbindung mit Christus gerichteten Thätigkeit in den Glauben ein doppeltes zu einer Einheit zusammengefasst: ein neues Verhalten zu Gott und eine neue Stellung zur natürlichen Lebenssphäre und der in ihr vorhandnen Korruption. Die Gemeinde machte die Erfahrung, dass beides, so sehr es innerlich auf einander wies und nur zusammen ein geeinigtes Wollen und Verhalten ergab, doch nicht immer mit einander gegeben sei, wie diess schon Jesu Wort ausgesprochen hatte. Der Magier Simon glaubt, Act. 8, 13, und hat doch ein Herz voller Bosheit, 8, 21. In

Korinth waren alle glaubende und doch leitet Paulus — sicher mit erleuchtetem Tiefblick — die Verwirrungen und Störungen in der Gemeinde darauf zurück, dass viele ihre alten heidnischen Sünden zumal des geschlechtlichen Lebens nicht bereut hätten, *μὴ μετανοήσαντες* 2 Kor. 12, 21. So behielt die Umkehr, die den Abbruch der sittlich korrupten Lebensverhältnisse fordert, auch neben dem Glauben in der Predigt der Gemeinde bleibend ihre Stelle, und es findet sich desshalb auch beides zusammengestellt als vereinigt erst die Zuwendung zu Gott ergebend. Sinnesänderung von den todten Werken weg und Glaube zu Gott hin ist, wie der Hebräerbrief 6, 1 sagt, der Grund der Christenstellung; Sinnesänderung zu Gott hin und Glaube zu unserm Herrn Jesus Christus hin, so wird Act. 20, 21 die Paulinische Predigt zusammengefasst.

ACHTES KAPITEL.

Die Paulinische Glaubenspredigt.

Die Darstellung des Glaubens an Abraham; die Bejahung des Todes und der Auferstehung Jesu; der Mangel der Gerechtigkeit als Glaubensmotiv; die Antithese zwischen Glauben und Werken; Glaube und Gesetz; der Verzicht auf die Gerechtigkeit; die Unfähigkeit zum Wirken; der Glaube Grund der Rechtfertigung; Gemeinschaft des Todes und Lebens Jesu; der Werth des Glaubens durch Gnade bedingt; der Glaube Gottes Wirkung; seine Unerlässlichkeit; sein ethischer Charakter; Lösung von der Sünde; Begründung der Liebe; Erfüllung des Gesetzes; die Nichtigkeit des Glaubens ohne Christus; seine Allgenugsamkeit; die Freiheit gegenüber dem Gesetz; der Gegensatz zur Ascese; der Glaube und die ethischen Imperative; die Wurzel des Werks Glaube und Erkenntniss; der Universalismus; das einigende Princip für die Gemeinde.

In der Gemeinde der Glaubenden ist Paulus wieder vor allen andern derjenige, welcher »den Glauben als ein Evangelium verkündigt hat", Gal. 1, 23.

Bei der centralen Stellung des Glaubens im Lehrgange des Apostels und bei der Schärfe, mit der alle seine Begriffe gefasst sind, ist es lehrreich, dass sich bei ihm nirgends eine Stelle findet, welche sich einer Definition des Glaubens nähert. Er hat für ihn die volle Kraft und Durchsichtigkeit eines Erlebnisses, das keiner abstrakten Umgrenzung und Beschreibung bedarf. Dagegen hat er den Glauben Abrahams dargestellt in der Absicht, die Gleichartigkeit desselben mit dem Glauben der Gemeinde darzuthun, und hier tritt an's Licht, was für ein inneres Geschehen er Glauben nennt:

Röm. 4, 17—21 [1]).

Gott sagt zu Abraham: ich habe dich zum Vater vieler Völker gesetzt, 4, 17, so dass Abraham nicht nur die Verheissung erhält, er werde einst Vater sein, sondern die Erklärung Gottes, er habe ihn zum Vater gemacht, er ist's vor ihm, und diess darum, weil er die Todten leben macht und von Nichtseiendem als von Seiendem spricht. Diese Benennung Gottes zielt nicht nur in's Allgemeine; so handelte er vielmehr in jenem Moment, dadurch dass er aus dem todten Abraham Völker erstehen lässt und in seiner Verheissung von Geschlechtern spricht, die noch nicht sind, denen erst diese seine Verheissung Existenz verleiht. In dieser von keiner Schranke eingeschlossnen Schöpfermacht Gottes hat die Vaterschaft Abrahams jetzt schon volle objektive Realität, sie ergibt für den Glaubensakt Inhalt und Grund, Wahrheit und Recht.

Doch nur vor Gott ist Abraham Vater und zwar nur darum, weil er die Todten lebendig macht, vor den Menschen und sich selber ist er es nicht. Die göttliche Zusage macht ihn zu dem, was er in sich selbst nicht ist noch durch sich selbst werden kann, und aus dieser Situation empfängt sein Verhalten die Eigenart des Glaubens. Seine Lage trägt einen Gegensatz in sich, er ist Vater und er ist es nicht, und dieser Gegensatz überträgt sich auch in sein Inneres, er hofft und er hofft nicht, 18, und die Lösung für diese doppelte Bewegung seiner Seele, der einigende Akt derselben, in dem dieses doppelte Motiv seine Folge hat, ist ein Trauen, das von sich selbst nichts erwartet, aber die Verheissung Gottes ganz bejaht.

Ohne zu hoffen glaubte er, παρ' ἐλπίδα ἐπίστευσεν; denn er nahm seine Erstorbenheit wahr, 19. Diese Hoffnungslosigkeit bildet für Paulus zum glaubenden Verhalten keinen Gegensatz, sie gehört vielmehr wesentlich zu demselben. Gerade darum,

1) Die exegetische Erörterung des Einzelnen siehe Erl. 14.

weil er nicht hoffen kann, ist er zum Glauben veranlasst, zur Bethätigung eines Vertrauens, das Gottes Wirken in Anspruch nimmt. Indem Abraham klar und scharf seine Erstorbenheit sieht, ohne sich den wirklichen Thatbestand zu verhüllen und doch noch irgendwie bei sich selbst die Kraft zu suchen, der Vaterschaft theilhaft zu werden, verzichtet er auf sich selbst, und damit kömmt es nun zu einer unbeschränkten, ganzen Bejahung der göttlichen Zusage, die ihm die Vaterschaft nicht durch ihn selbst, sondern durch Gottes im Todten Leben schaffende That verleiht.

Aber zugleich gilt von ihm: er hoffte und weil er hoffte, glaubte er: *ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν.* Er fasst verlangend das Gut, das ihm die Zusage Gottes vorhält und aus dem Zusammensein dieses Hoffens und jener Hoffnungslosigkeit bricht der Glaubensakt hervor, der die Vaterschaft bejaht als Realität, als ihm gegeben, doch rein und ganz um Gottes willen. Mit ihm ist der Verzicht auf die Hoffnung in seine Sphäre eingeschränkt: er gilt so lange, als Abraham sich selbst in's Auge fasst, und die Hoffnung ist festgebunden an ihren wahren Grund, an Gott allein. Darin dass beides neben einander steht ohne sich aufzuheben und zu stören, dass Abraham sich selbst als erstorben sieht und doch im Blick auf die Verheissung Gottes nicht in zwiespältiges Schwanken zertheilt ist, in ein Hoffen und Nichthoffen zugleich, indem alle Eindrücke, welche aus der Gewissheit der eignen Erstorbenheit erstehn, völlig überwunden sind, sowie Gottes Verheissung in's Auge gefasst wird, so dass diese dennoch eine ungetheilte, ganze Zustimmung erfährt, darin besteht recht eigentlich der Glaubensakt. Darum ist er Stärke, *ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει* 20; die aus dem Einblick in den eignen Tod erwachsenden Strebungen zu beherrschen und zu stillen, den Verzicht auf sich selbst zu ertragen, ohne dass auch Gott gegenüber aus ihm Zerspaltung und Zerrissenheit folgt, das ist Kraft. Diese Stärke wächst

dem Glaubenden dadurch zu, dass er sich Gottes Wesen vergegenwärtigt nach seiner Herrlichkeit in seiner unbegrenzten Macht und Wahrheit: er gab Gott Ehre. Die direkt persönliche Beziehung zu Gott selbst erweist sich somit als das für das Entstehn des Glaubens entscheidende Moment. Die Werthschätzung, die seiner Zusage gewährt oder vorenthalten wird, hängt davon ab, ob Gott in seiner Gottesherrlichkeit erfasst und geehrt wird oder nicht. Damit ist der Glaube in die innersten ethischen Verhältnisse der Person hineingeführt und zugleich in seiner sittlichen Unerlässlichkeit aufgezeigt. So gewiss Abraham Gott ehren will, so gewiss bleibt ihm keine andre Wahl als dass er ihm glaubt.

Mit dem Glauben ist alles gegeben was die Verheissung zu ihrer Verwirklichung bedarf; durch denselben wurde er Vater, 18. Weil die ihm zugesagte Gabe aus Gottes Schöpfermacht entspringt, sind mit der im Glauben liegenden Willigkeit sie zu empfangen alle Bedingungen dafür gegeben, dass sie Erlebniss, That und Wahrheit wird.

Die Gemeinde steht durch die Auferweckung Jesu in einer Situation, die derjenigen Abrahams gleichartig ist, Röm. 4, 24. 25. Eine Aufforderung zu glaubendem Verhalten liegt in derselben darum, weil sie sich in ihrem Grund und in ihrer Folge auf die Gemeinde bezieht. Paulus gibt dem Sterben wie dem Leben Christi seinen Grund in dem, was der Mensch ist; er stirbt um des Menschen willen und er lebt um des Menschen willen, Röm. 4, 24. In unserm Fall ist seine Dahingabe in den Tod begründet — *παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν*; in unsrer Rechtfertigung, wie sie in seinem Tode göttlich vollzogen ist, liegt das Motiv zu seiner Auferweckung — *ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν*. Macht sich darin, dass der Christus stirbt, der Fall des Menschen in seiner ganzen Bedeutung und Schwere geltend, so erweist sich die Rechtfertigung, die der Mensch in Jesu Tod von Gott empfangen hat, darin in ihrer vollen

Realität und Wirksamkeit, dass der Christus aus dem Tode auferweckt wird als Erstling der Entschlafenen, damit alle in ihm leben, nach der göttlichen Grundordnung, dass der Gerechte leben wird. Die Gemeinde hat somit durch die Auferweckung Jesu eine göttliche Zusage empfangen, die ihr eine Gabe von höchstem Werthe zu eigen gibt: wie Gott Abraham zum Vater setzt, so hat er die Gemeinde zu Gerechten gemacht, worin unmittelbar auch die Lebensgabe eingeschlossen ist. Aber auch die Gemeinde ist nicht vor und durch sich selbst sondern vor Gott gerecht und lebendig, und auch sie nur vor dem Gott, der die Todten lebendig macht und das Nichtseiende als seiend ruft, wesshalb er auch den Gottlosen gerecht zu sprechen vermag. Auch bei ihr steht die göttliche Zusage, welche ihr gegeben ist, ihrem eignen Zustand und Vermögen in scharfem Gegensatz gegenüber und hat nur in der unbegrenzten Macht der göttlichen Gnade ihre Wahrheit. Schon der objektive Vorgang macht ihre Lage derjenigen Abrahams analog: Gott gab ihr den Christus wie Abraham den Sohn so, dass Tod und Leben, Ohnmacht und Macht in seiner Gabe zusammenwirken. Der Christus wird in jene Herrlichkeit des Lebens, die ihn nun erst wahrhaft zum Christus macht, dadurch hineingestellt, dass er in den Tod dahingegeben wird. Dieser selbe Gegensatz haftet aber auch an der Beziehung, in welcher Jesu Auferstehung zur Gemeinde steht. Sie sieht sich von Gott als gefallen und als gerecht behandelt in einem und demselben göttlichen Akt, als gefallen darin dass der Christus stirbt, nicht wegen eigner sondern wegen ihrer Uebertretung, die darin dass der Christus stirbt, ihre volle Verurtheilung erfährt; als gerecht darin, dass der Christus auferweckt wird, womit der Menschheit die ganze Lebensgabe aufgeschlossen ist. Dadurch dass der Mensch von Gott als gerecht behandelt ist, ist er folglich zu etwas gemacht, was er in sich selbst nicht ist, er erfährt vielmehr seinen Fall konstant an

sich und sieht auch im Tode Jesu das göttliche Urtheil in seiner Schärfe wider sich, und doch ist er gerecht, Gott hat ihn im Sterben Jesu als den Gerechten hingestellt. So steht die Gemeinde wie Abraham zugleich in Hoffnungslosigkeit und in voller, gewisser Hoffnung. Alle Hoffnung auf Gerechtigkeit und Leben stirbt angesichts der Dahingabe Christi, volle freudige Hoffnung ersteht angesichts der Auferweckung Jesu. Auch sie ist dadurch, dass sie nicht hoffen kann und doch hoffen darf und soll, zum Glaubensakt geführt. Dass sie angesichts des Todes Jesu ihren Fall bejaht, den Einblick gewinnt in ihre Sündigkeit, das göttliche Urtheil wider dieselbe anerkennt und auf sich selbst verzichtet und angesichts des auferweckten Christus ohne innere Spaltung gewiss und froh die von Gott ihr gegebene Gerechtsprechung und Lebensgabe erfasst, das ist ihr Glaubensakt. Er setzt sie unmittelbar in den Besitz der Gerechtigkeit, ohne dass der Empfang der göttlichen Gabe irgend eine andre Bedingung hätte. Sie steht nicht vor einer erst in die Zukunft weisenden göttlichen Aussage, sondern vor einer vollendeten That, da bedarf es auf Seite der Gemeinde nur der Bejahung, dass Gott in seinem Urtheil der wahrhaftige und gerechte und im Stande ist, den welchen er gerecht nennt, auch nach seinem ganzen Lebensstand einzusetzen in Wesen und Frucht der Gerechtigkeit. Allerdings ist auch der Glaubensakt, zu dem die Gemeinde aufgerufen ist, eine kraftvolle That; denn sie hat mitten in der konstanten Erfahrung ihres gefallnen Wesens bei voller Beugung unter die göttliche Verurtheilung desselben dennoch die Gerechtssprechung Gottes ungetheilt als volle Realität zu bejahn. Aber auch für sie ist wie für Abraham solcher Glaube eine unerlässliche Nothwendigkeit. Ihre eigne Beschaffenheit kann ihr nicht mehr gelten als Gottes Urtheil und That. Sie darf die Wahrhaftigkeit und Macht der Gnade, welche ihr den Auferstandnen gegeben hat, nicht in Frage stellen. Will sie Gott Ehre geben, so glaube sie und

werde dessen voll, dass Gott ihr in Jesu Tod und Auferstehn Gerechtigkeit und Leben verliehen hat.

Die Darstellung des Glaubens an Abraham erhält eine wesentliche Ergänzung durch die Weise, wie sich Paulus in Antiochien vor Petrus über Grund, Absicht und Werth ihres Glaubens ausgesprochen hat, denn hier kömmt nun auch das Verhältniss zum Gesetz in Betracht:

Gal. 2, 16.

Wir alle, erklärt Paulus, haben darum unser Vertrauen auf Christus gesetzt, weil wir von der Unmöglichkeit überzeugt sind, durch Erfüllung des Gesetzes ein gerechtsprechendes Urtheil von Gott zu erlangen. Wir begegnen sofort wieder einer Parallele zur Einsicht Abrahams in seine Erstorbenheit; auch hier baut Paulus den Glauben auf die geschwundene Hoffnung auf, παρ' ἐλπίδα ἐπίστευσεν; aufgegeben ist die Hoffnung gegenüber dem Gesetz und dem von ihm vorgezeichneten Werk. Von hier aus erstreckt sich die Hoffnungslosigkeit aber sofort auf das ewige Geschick des Menschen. Der Hoffnung auf Rechtfertigung bietet sich zunächst nichts anderes zur Basis dar als das Gesetz. Es scheint die Norm zu bilden, die der richterliche Akt Gottes handhabt; sein Urtheil scheint sich auf das Verhältniss des Menschen zum Gesetz beziehen zu müssen; wer soll Rechtfertigung erlangen, wenn nicht der, welcher das Gesetz thätig erfüllt? Die Gemeinde hat erkannt, dass das Gesetz diese Hoffnung nicht trägt, dass sie in demselben kein Mittel besitzt, um Rechtfertigung zu gewinnen, und wenn sie nicht gerechtfertigt wird, ist sie verurtheilt. Bei der vollkommenen Gerechtigkeit Gottes kann sich der richterliche Akt nur in ein Doppelurtheil zerlegen, δικαίωσις oder κατάκρισις, in der Verneinung des einen ist die Bejahung des andern gesetzt. Nicht das sagt Paulus, dass der Mensch aus den Werken des Gesetzes verurtheilt werde; nein, nicht das, was er auf Geheiss des Gesetzes thut, bringt ihm Verdammung, aber all diess

bringt ihm auch nicht Rechtfertigung, es schützt und rettet ihn vor der Verdammung nicht, und in ihr liegt die absolute Verlorenheit.

Diese Einsicht ist als Bedingung und Grund für das Werden des Glaubens gedacht; dieser kömmt nicht zu Stande, so lange die Hoffnung auf das Gesetz gerichtet bleibt. Daher jenes steigernde: auch wir! καὶ ἡμεῖς, obschon Juden und nicht Sünder aus den Heiden. Im Blick auf den Heiden stellt sich sofort Glaube als das einzige Verhalten dar, das ihm Gott gegenüber möglich ist. In seinem Polytheismus und seiner gesetzlosen Lasterhaftigkeit hat er offenkundig keine Gerechtigkeit, er hat jene Hoffnung, die sich für den Juden an das Gesetz schliesst, und die dieser zuerst preisgeben muss, nicht, er steht mit keinem Rechtsanspruch vor Gott, kann aus seinem Werk keine Zuversicht schöpfen, er kann nur willig und dankbar hinnehmen, was Gott ihm gibt; denn ihm hilft niemand, wenn nicht Gott ihm hilft, so kann er von vornherein keine andre Stellung Gott gegenüber einnehmen als die des Glaubens. Wenn nun aber »auch wir", die wir nicht Sünder aus den Heiden sind, sondern die Werke des Gesetzes vollbrachten, uns zum Glauben wandten, so setzt diess die Erkenntniss voraus, dass auch wir, ob auch mit Gesetz und Werk begabt, dennoch von der Rechtfertigung ausgeschlossen sind. Das ist das Geständniss, das unmittelbar im Glaubensakt enthalten ist; der Glaubende bekennt dadurch dass er glaubt, fern von der Gerechtigkeit zu sein und zwar so fern, dass sie für ihn durch kein Wirken erreichbar und darum durch das Gesetz nicht zu gewinnen ist.

Für sich allein würde diese Einsicht nicht Glaube sondern Rathlosigkeit begründen, darum tritt zu jener negativen Ueberzeugung sofort eine positive Erkenntniss hinzu, zu jenem Nichthoffen das Hoffen: ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν: »wir glauben, weil wir wissen, dass man nicht gerechtfertigt wird, wenn nicht durch Glauben an Christus." Die Gerechtigkeit stellt sich also nur so

lange als unerreichbar dar, als Gesetz und Werk in's Auge gefasst werden, sie ist als erreichbar erkannt, so wie auf Christus geschaut wird, und diess so sehr, dass sich der Glaube an Christus als das ergibt, was Rechtfertigung erlangt und somit Gerechtigkeit ist; denn das was ein rechtfertigendes Urtheil Gottes begründet, ist Gerechtigkeit. Die Gemeinde weiss also, dass in Gottes Gericht nicht das Verhältniss zum Gesetz sondern das Verhalten zu Christus das entscheidende Moment ergibt, sie weiss weiter, dass das Verhältniss, in das sie Christus gegenüber zu treten hat, Glaube ist und nichts anderes, dass sie folglich im Glauben an Christus aller Verdammniss und Verlorenheit entnommen ist, und aus dieser Erkenntniss, welche das vom Gesetz vergeblich erhoffte in Christus als gegeben schaut, wächst nun der Glaubensakt selbst hervor, mit dem die Gemeinde ihr Vertrauen nun auch wirklich auf den gestellt hat, in dem sie Errettung und Rechtfertigung besitzt [1]).

Die Motive des Glaubens bedingen Art und Ziel des Strebens, das in ihm enthalten ist. Er ist seinem Wesen nach Begehren, Tendenz: »wir wurden gläubig, *damit* wir gerechtfertigt würden." Doch damit ist das im Glauben liegende Streben noch nicht voll bestimmt. Das Streben nach Rechtfertigung liegt in jedem Verlangen nach dem Reiche, darum auch im Glauben an Christus, so gewiss der Glaubende nach dem messianischen Reiche strebt. Es frägt sich aber, wie nun der Mensch als glaubender die Rechtfertigung sucht: »wir sind gläubig geworden, damit wir aus Glauben an Christus und nicht aus Werken des Gesetzes gerechtfertigt würden." Entspringt der

1) Die neue Erkenntniss ist durch das hinzufügende ἐὰν μή vom Standpunkt des Juden aus formulirt, der die Werke des Gesetzes gethan hat und doch sich in ihnen nicht gerechtfertigt weiss, dem nun zu den Werken hinzu als ein zweites und neues, ohne das die Rechtfertigung überhaupt unerreichbar bliebe, der Glaube wahrnehmbar wird in seiner Rechtfertigung erlangenden Bedeutung. Eine Addition von Gesetzeswerken und Glauben als zusammen den Grund der Rechtfertigung ausmachend liegt selbstverständlich darin nicht; eine solche ist schlechthin antipaulinisch.

Glaube aus der Einsicht, dass das dem Menschen mögliche Werk nicht Gerechtigkeit ist, so kann das in ihm enthaltne Streben nicht mehr darauf zielen irgend welches Werk vor Gott geltend zu machen; jegliche Stützung auf Werk und Gesetz würde Motiv und Grund des Glaubens wieder aufheben. Der Glaubende kann von sich selbst nichts mehr erwarten, da er gerade darum sein Vertrauen auf Christus setzte, weil er sich selbst als unvermögend erkannte. Der Verzicht auf das eigne Können und Wirken, der im Glaubensakt enthalten ist, ist der Natur der Sache nach ein umfassender, bleibender. Der Glaubende ist für immer aus der wirkenden in die empfangende Stellung getreten, in der er alles Gute nicht bei sich sondern bei Christus sucht. Ebenso mächtig wird das im Glauben liegende Streben durch das positive Glaubensmotiv bestimmt. Wurzelt er in der Erkenntniss, dass er Gerechtigkeit ist, so kann er nicht in sich selbst unbefriedigt sein; Furcht und Bedenken haben in ihm keinen Raum, als bedürfte er noch eines andern neben Christus und dem Glauben an ihn. Mit einem solchen über Christus hinaus greifenden Streben wäre er wiederum in seiner Wurzel zerstört. Sein Verlangen kann auf nichts anderes gehen als eben darauf zu glauben und die Rechtfertigung zu erlangen als des Glaubens Frucht. Wie der Verzicht auf sich selbst, so ist auch die Bejahung der Gabe Christi eine umfassende, bleibende. Der Glaube hat das Bewusstsein seiner Allgenugsamkeit in sich, er besteht entweder als unbegrenzte ganze Zuversicht, dass er in Christus Reich und Rechtfertigung besitzt als die ihm gegebne Gabe, die ihm nicht verloren geht, oder er besteht nicht.

Diess ist die einzig mögliche Stellung für jeden Menschen. Die Rede steigt zu umfassender Allgemeinheit empor. Dem Heiden wird der Glaube zuerst zugewiesen als das einzige, was er vor Gott haben kann, aber auch wir Juden sind gläubig geworden in der Erkenntniss, das uns kein andrer Weg zur

Rechtfertigung offen stand, diess aber nicht so als würden sich die Glaubensmotive für den Juden nur in Folge besondrer individueller Verirrung und Versündigung ergeben; vielmehr »alles was Fleisch ist wird nicht gerechtfertigt aus seinen Werken." Der Mensch als Mensch ist kraft des ihm wesentlich anhaftenden Charakters auf Glauben gewiesen. Alle Differenzen in der individuellen Lebensführung, die ganze Stufenleiter ethischer Bildung und Missbildung, sittlicher Tüchtigkeit und Verkommenheit durchbrechen die Gleichartigkeit des Grundverhältnisses nicht, in dem alle zu Gott stehn. Nirgends erreicht das Werk die Höhe, dass es vor Gott Gerechtigkeit wäre, und nirgends sinkt es so tief, dass dem Menschen seinetwegen der glaubende Zutritt zu Christus verwehrt wäre. Für alle vermittelt sich der Besitz der göttlichen Güter in gleicher Weise von Christus aus auf demselben Wege des glaubenden Anschlusses an ihn. Sowohl die negative als die positive Seite des Glaubens, sein Verzicht wie die Gabe die er bejaht, haben beide universelle Wahrheit und Gültigkeit.

Als Paulus der Gemeinde in Rom sein Evangelium auseinanderlegte, hat er genau denselben Gedankengang eingeschlagen, mit dem er nach dem Galaterbrief Petrus in Antiochien seine Stellung auseinandersetzte, so dass Gal. 2, 16 in seinen einzelnen Sätzen die zusammenfassenden Inhaltsangaben für die grossen Gedankengruppen des Römerbriefs gibt, eine merkwürdige Veranschaulichung des Werths, den diese Ueberzeugungen für Paulus hatten, und der Festigkeit, mit der er sie fixirte, sie tragen seine ganze Predigt von Antiochien bis nach Rom. Das vorangestellte negative Glaubensmotiv: wir wissen, dass ein Mensch aus Werken des Gesetzes nicht gerechtfertigt wird, kehrt auch im Römerbrief an erster Stelle wieder: Röm. 1, 18—3, 20, und diess mit demselben Fortschritt des Gedankens vom Heiden zum Juden. Was es heisst, ein Sünder aus den Heiden sein, das beleuchtet auch der Römerbrief zu-

erst, und nun stellt auch er den Juden dem Heiden gleich, dadurch dass auch ihm der Mangel der Gerechtigkeit nachgewiesen wird, letzteres in lebhaftem Ringen mit der auf das Gesetz sich stützenden Zuversicht, in der Voraussetzung dass diese ihm als Glaubenshinderniss entgegenstehe, und der Glaube nicht zu stande komme, wenn es nicht gelingt, die Hoffnung vom Gesetz abzuziehn durch die Einsicht, dass die Werke nicht Gerechtigkeit sind. Daran schliesst sich nun das positive Glaubensmotiv: wir wissen, dass wir durch den Glauben an Christus gerechtfertigt werden, Röm. 3, 21—5, 21. Und wie Paulus im Galaterbrief die beiden Motive zusammenfasst in ein einiges Wissen, so sind auch im Römerbriefe beide Lehrgänge eng verbunden als die beiden Hälften eines antithetisch korrespondirenden Gedankengangs. Jenem »wenn nicht!" ἐὰν μή, Gal. 2, 16, welches dem Auge des ungerechten Juden einen neuen vom Gesetz ihm noch nicht gezeigten Weg zur Gerechtigkeit aufdeckt, entspricht jenes νυνὶ δέ, Röm. 3, 21, welches die bisherige Betrachtung, die den Menschen nur vor das Gesetz stellte, aufhebt und den reellen Sachverhalt einführt, wie er sich durch Jesu Tod und Auferstehn gestaltet hat. Das dritte, die praktische Konsequenz des glaubenden Verhaltens, dass der Glaubende nicht doch wieder auf das Gesetz zurückgreifen sondern seine Gerechtigkeit nur im Glauben suchen kann, nennt den Grundgedanken von Röm. 6—8, wo der beantwortete und beseitigte Gedanke ebenfalls der ist, ob denn wirklich für die ethische Aufgabe der Gemeinde das Gesetz entbehrlich und auch für die christliche Lebensführung alles im Glauben enthalten sei, was die Gemeinde bedarf. In Antiochien wie Rom gab also Paulus seinem Gedankengang den Ausgangspunkt in dem den Glauben bedingenden Verzicht auf Gesetz und Werk, von hier aus schreitet er fort zu dem in ihm enthaltenen Gerechtigkeitsbesitz, um zu endigen mit der Darstellung seiner Allgenugsamkeit, die für die Gegenwart

und Zukunft die ganze Gabe Gottes zum Eigenthum des Menschen macht.

»Aus Glauben an Christus und nicht aus Werken des Gesetzes", damit sind beide wider einander gestellt als Gegensatz. In jeder Sprach- und Gedankenform in der Synagoge wie in der Gemeinde wurden Werk und Glaube von einander unterschieden, aber diese Scheidung hatte zunächst die Folge, dass beide koordinirt neben einander stehn und zusammen die Aufgabe des Menschen benennen. Paulus genügt diese Unterscheidung beider nicht, ihm schliessen sie sich gegenseitig aus und zwar ohne dass er sich irgendwo auf den Gedanken einliesse, ob und warum sie sich nicht zusammenfügen lassen, ohne einander zu schädigen. Sein Denken bewegt sich stets und sofort im Gegensatz beider gegen einander und die Frage ist immer nur die: ob Glaube oder Werk das errettende sei. Die Unmittelbarkeit, mit der er diesen Gegensatz handhabt, wird lehrreich durch seine Auslegung von Gen. 15, 6 veranschaulicht, Röm. 4, 3—5 [1]): »wenn Abraham aus Werken gerechtfertigt wurde, so hat er Ruhm; aber bei Gott hat er keinen; denn was sagt die Schrift?" «Abraham glaubte Gott und es wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet." Dem Wirkenden dagegen wird der Lohn nicht angerechnet aus Gnaden sondern nach Schuldigkeit; dem aber, der nicht wirkt, dagegen an den welcher den Gottlosen gerecht spricht, glaubt, wird sein Glaube als Gerechtigkeit angerechnet." Auf die Frage, ob Abraham jenen Ruhm besitzt, den eine als Folge der Werke erlangte Rechtfertigung verleiht, geben ihm beide Sätze der Schriftaussage Antwort: er glaubte, so hatte er keine Werke; Gott rechnete ihm die Gerechtigkeit zu, so besass er sie nicht als seinen eignen Besitz. Aus Abrahams Glauben wird unmittelbar gefolgert: er wirkte nicht, mit einem Schluss, der Paulus so

1) Vgl. Erläut. 15.

selbstverständlich und durchsichtig ist, dass er ihn nicht ausdrücklich zieht. Er folgert nicht nur: er glaubte, also rühmte er sich seiner Werke nicht und machte sie vor Gott nicht geltend und stützte seine Zuversicht nicht auf sie; nein, er schliesst: er glaubte, also hatte und vollbrachte er keine Werke. Der Glaubende ist ein nicht wirkender, der Wirkende ein nicht glaubender, das eine ist für Paulus mit dem andern gegeben: *ὁ μὴ ἐργαζόμενος πιστεύων δέ* nennt die beiden von einander nicht zu trennenden Seiten eines und desselben Verhaltens zu Gott.

Nicht weniger charakteristisch ist die Folgerung aus Hab. 2, 4 im Galaterbrief, 3, 11: »es ist offenkundig, dass im Gesetz keiner bei Gott gerechtfertigt wird; denn „der Gerechte wird aus Glauben leben"; das Gesetz ist aber nicht aus Glauben; sondern „wer dieses thut, wird darin leben". Würde also irgend einer am Gesetz gerechtfertigt, so wäre das Schriftwort nicht mehr wahr, dass der Gerechte aus Glauben leben wird. Auch hier ist es als eine unmittelbar durchsichtige Voraussetzung behandelt, dass beides nicht zusammenbestehn kann, dass man nicht gethan hat, was das Gesetz befiehlt und doch zugleich aus Glauben lebt. Der am Gesetz gerechte wäre voll und ganz gerecht, er hätte den Willen Gottes gethan, das Reich wäre sein, er würde leben, aber glauben und aus dem Glauben das Leben ziehn, das läge völlig ausserhalb seiner Stellung, darum weil er aus seinem Werk und eben damit nicht aus Glauben leben würde. Damit ist nicht gesagt, dass er in keinem Verhältniss zu Christus stünde; denn wer das Gesetz Gottes erfüllt, kann nicht Feind Christi sein, er wäre Bürger im Reiche Christi, ihm dem Haupt über alles untergeordnet und eingegliedert etwa wie Paulus Christus das Haupt nennt auch für alle himmlischen Gewalten, aber jenes eigenartige Verhältniss zu Christus, welches Glaube ist, hätte er nicht und könnte er nicht haben, denn er selbst wäre der Handelnde, er selbst würde sich das Reich öffnen, er wäre das, was er ist,

nicht durch Christus und darum auch mit seiner Erwartung und seinem Vertrauen nicht gebunden an ihn allein. Soll darum das Wort des Propheten wahr werden und der Glaube für den Gerechten der Grund des Lebens sein, so folgt daraus, das nicht einer am Gesetz gerecht geworden ist.

Frägt Paulus seine Gemeinde, woher sie den Geist habe, so lautet die Frage: aus Werken des Gesetzes oder aus dem Hören des Glaubens? Gal. 3, 2. Hier giebt es nur ein Dilemma und eine dritte Möglichkeit: aus einer Kooperation von Glaube und Werk existirt nicht. Und er formulirt den Gegensatz zwischen beiden sehr prägnant damit, dass er den Werken des Gesetzes das Hören des Glaubens — ἀκοὴ πίστεως — entgegenstellt. Auch der Glaube ist Thätigkeit und Aktivität, nämlich Hören, durch Hören wird man gläubig und durch Glauben hörend; wie das Gesetz zum Werk treibt und im Werk seine Erfüllung findet, so hat der Glaube darin seinen Ursprung, seinen Bestand und seine Wirkung, dass der Mensch hört. Und beides verträgt sich nicht mit einander: will der Mensch wirken, so bedarf er keiner neuen Kunde und Botschaft, das Gesetz sagt ihm, was er zu thun hat, auf etwas anderes hat er nicht zu horchen; tritt er dagegen in hörende Stellung zu Gott, so hört das Wirken auf [1]).

Beides, Werk und Glaube und ihr Gegensatz in seiner Schärfe, die keine Vermittlung erträgt, sind göttlich begründet, da der Mensch vor einer doppelten Kundgebung Gottes steht, von denen die eine nur Werk, die andre nur Glaube als das ihr entsprechende Verhalten fordert. Der Zweiheit von Werk und Glaube im menschlichen Verhalten zu Gott entspricht im göttlichen Verhalten zum Menschen die Zweiheit: Gesetz und Christus. Werk und Gesetz einerseits, Christus und Glaube andrerseits sind bei Paulus unlöslich verbunden als die einander

---

1) Ueber ἀκοὴ πίστεως siehe Erl. 16.

innerlich entsprechenden Faktoren. Wie die Werke dem Gesetz angehören als von ihm befohlen und auf seine Erfüllung zielend — ἔργα νόμου — so gehört der Glaube Christus an nach seinem Grund und nach seinem Ziel als von ihm aus entstehend und auf ihn hingewandt — πίστις χριστοῦ. Gesetz und Glaube lassen sich ebensowenig verbinden wie Christus und Werk. Das Gesetz ist Forderung an den Menschen, und ihr gegenüber ist Glaube unmöglich, weil in der Forderung nichts enthalten ist, worauf sich die vertrauende Erwartung richten könnte; das Gesetz handelt ja nicht für den Menschen, es schafft nichts in ihm und für ihn, es befiehlt, allerdings es verheisst auch, doch nur für den Fall, dass das Befohlne vom Menschen gethan ist, und es droht zugleich für den Fall, dass es unterlassen wird. Der Weg zur Verheissung im Gesetz führt also nur durch sein Gebot hindurch, und zunächst hat der Mensch nur dieses vor sich; er selbst ist es und er allein, dem das Handeln vom Gesetz zugewiesen wird. Darum gibt es aus demselben nur eine Folge: Werk, oder vielmehr, da dasselbe eine Vielzahl von Geboten in sich schliesst und unablässig mit seiner Forderung das Leben begleitet: Werke, ἔργα νόμου. Christus gegenüber haben dagegen Werke keine Stelle, er handelt für den Menschen, er ist der schaffende und gebende. Dadurch ist er gerade der Christus, dass er die Verheissung, welche das Gesetz nur in ferne Aussicht stellt, erfüllt und verwirklicht hat, dass er das Reich, die Gerechtigkeit, das Leben brachte und gibt, nicht aber den Menschen diess erst wirken heisst. Hat das Gesetz nur eine Folge: nicht Glaube oder Glaube und Werk sondern Werk, so hat auch die Erscheinung und Gabe Christi nur eine Folge: nicht Werk oder Werk und Glaube, sondern Hören, was er thut und gibt, Trauen auf das, was er ist und schafft, Glaube allein.

Die göttliche Begründung dieses Gegensatzes macht ihn für den Menschen unaufhebbar. Entweder Glaube oder Werk, einen

dritten Weg gibt es für die Gemeinde nicht, entweder stellt sie sich in den Bereich der Wirksamkeit Christi oder dann steht sie unter dem Gesetz, ob sie es hält oder nicht. Ebensowenig steht eine Kombination beider in ihrer Willkür. Paulus hat den Gemeinden, welche geneigt waren um des Gesetzes willen die Beschneidung zu übernehmen, erklärt, damit haben sie ihr Verhältniss zu Christus ganz gelöst und an das Gesetz sich ganz verpflichtet, Gal. 5, 2 ff, gesetzt auch ihr eigner Wille ginge nur darauf, einiges aus dem Gesetz sich anzueignen und unterstützend ihrem Verhältniss zu Christus hinzuzufügen. Solch halbe Anerkennung des Gesetzes scheitert am göttlich gegebnen Bestand desselben. Wer sich dem Werke zuwendet, hat im Gesetz die Weisung, die ihm bestimmt, was er zu wirken hat, und nur in der Erfüllung des ganzen Gesetzes steht der Wirkende am Ziel. Ebensowenig entspricht der Stellung Christi eine halbe, eingeschränkte Anerkennung. In seiner Christusherrlichkeit fasst ihn nur der, der bei ihm allein alles sucht.

Der Sinn dieser Antithese wird völlig missverstanden, wenn ihr als Motiv Geringschätzung des Werks an sich, Abwendung vom thätigen Leben unterlegt wird. Die Basis, auf die der Römerbrief die alleinige Geltung des Glaubens stellt, besteht darin, dass Paulus alle Kenntniss Gottes und seines Gesetzes und jede Zuversicht zu ihm als völlig werthlos, null und nichtig hinstellt ohne das Werk, welches den Willen Gottes thut, Röm. 2. Der Jude besitzt im Gesetz alles, was er in seinem Verhältniss zu Gott bedarf, wenn er nur thut, was das Gesetz ihm sagt; ja Paulus dehnt diesen Satz ohne allen Vorbehalt auch auf den Heiden aus im Blick auf diejenige Kenntniss des Gesetzes, die auch er besitzt: die Vorhaut wird als Beschneidung gelten, wenn sie die Rechte des Gesetzes hält, Röm. 2, 26; denn die Norm des göttlichen Richtens lautet: jedem der das Gute *wirket*, Lob! 2, 10. Das ist die überraschend einfache, aber gross gedachte Basis der Paulinischen Glaubenspredigt: es handelt

sich um das Thun des Guten, es gibt keine Surrogate für dasselbe, kein Mittel, durch das der Mensch Gottes Gunst und Gabe sich verschaffen könnte, während er das Böse wirkt; diese Einsicht ist für Paulus, so elementar sie ist, das völlig durchschlagende Motiv, das jede andere Stellung zu Gott als Glauben unmöglich macht; aus ihm und nur aus ihm entspringt die Glaubenswilligkeit. Damit ist dem Werk ausdrücklich die Hauptstelle im Leben zugewiesen und das Geschick des Menschen ist von ihm bedingt. Die Paulinische Predigt ist so lange unverstanden, als das göttliche Grundgesetz, das den Eckstein derselben bildet: Lob jedem, der das Gute wirkt, mit ihr unvereinbar scheint.

Die zweite Besprechung des Gesetzes im Römerbrief, welche die Unfruchtbarkeit desselben nach ihrem innern Grund beleuchtet, Röm. 7, endigt auf demselben Punkt. Das Gesetz gibt Grosses, vernünftige Einsicht in das Gute, ja mehr als Einsicht, innere Zustimmung, Verlangen und Begehren nach demselben, es schafft einen Dienst Gottes in der Vernunft des Menschen, 7, 25; aber das Wirken und Vollbringen des Guten fehlt. Wenn jene Einsicht praktisch bethätigt und jene Billigung in den Thatbestand des Lebens übergeführt werden soll, so zeigt sich Unvermögen und Gebundenheit und das Handeln setzt sich zum Wollen in Gegensatz. Im Blick auf den Mangel des Werks beruhigt sich aber Paulus an jener vernünftigen Einsicht und Freude am Gesetze keineswegs; wer das Vollbringen des Guten nicht hat, ist ein elender Mensch; denn alle Billigung des Gebots ist nichtig und werthlos, wenn es nicht zur faktischen Erfüllung desselben kömmt. Aber auch in der Sphäre der christlichen Frömmigkeit stellt Paulus, 1 Kor. 13, den Ideen- und den Thatgehalt des Lebens in dasselbe Verhältniss zu einander, wie er es Röm. 2 und 7 in Bezug auf das Gesetz normirt. Alle nach innen gewandte Geisteswirkung, alle Erkenntniss, allen Glauben erklärt er für nichts ohne die

Liebe, und sie fasst er nicht abgewandt vom thätigen Leben als beschauliche Versenkung in Gott, sondern sehr nüchtern als dienende helfende Arbeit; sie wirkt. Das Motiv zur Paulinischen Antithese zwischen Glaube und Werk ist somit nicht Abwendung vom Werk an sich; umgekehrt ein starkes ungetheiltes Verlangen nach dem Werke ist ihr Grund.

Es ist darum ein Missgriff, wenn man in den Begriff »Werk" einen ethischen Defekt hineinexegesirt, entweder so dass man dem Werk den Nebenbegriff des Aeusserlichen gibt, da der nach dem Gesetz Wirkende Gott nur das äussere Resultat und Ergebniss seines Wirkens darbiete, während Gesinnung und Wille davon abgesondert sei, oder so dass man im Werk etwas selbstisches sucht, ein Hervordrängen des menschlichen Ichs in eitler Selbstüberhebung. Tausend und tausend Werke des Gesetzes mögen sinn- und willenlos nur in Anbequemung an den Buchstaben des Gebots zu Stande kommen oder von Eitelkeit und falschem Selbstruhm durchsäuert sein. Paulus wusste das sehr wohl. Aber von all dem enthält der Begriff »Werk" nichts. Er nennt lediglich das, was das Gesetz wirklich fordert, die Aufgabe, die es stellt, in ihrer ganzen Grösse; Gedanken, Wünsche, Entschlüsse, alles was nur dem Innenleben angehört, ergibt noch nicht Erfüllung des Gesetzes, dieses begehrt die vollbrachte That: *κατεργάζεσθαι*. Im ganzen negativen Theil des Römerbriefs 1—3 hält Paulus dem Juden nur ein einziges Argument entgegen, diess dass ihm die guten Werke fehlen; er steht mit dem Heiden im selben Elend unter demselben göttlichen Zorn, weil er wie jener das Böse *thut*, 2, 1. Unselig ist der Mensch nicht darum, weil er das Vollbringen anstrebt, das soll er, sondern weil er nicht zum Vollbringen gelangt, Röm. 7, und der Fluch des Gesetzes gilt nicht dem der thut, sondern dem der das Wirken unterlässt, und sein Fluch ist Gottes Gericht, Gal. 3, 10. 12. Darin manifestirt sich wieder die Grösse des Paulinischen Gedankens, dass er von allem was

den Werken des Gesetzes entstellendes anhaften mag, absieht und ihnen nicht vorhält, dass es doch nur Scheinwerke seien. Er selbst hat einst Gott gedient am Gesetz, nicht in gesinnungsloser Legalität, sondern so dass sein ganzer Sinn und Wille in seinem Werke lag, und nicht in aufgeblähter Eitelkeit, sondern so dass er Gott Ehre geben wollte. Er hat wie Jesus auch zugesehn am Opferkasten, wie sie einlegten, oft genug geschah's mit gedankenloser Aeusserlichkeit oder in korrupter Eitelkeit, aber dazwischen hinein kam die Wittwe, die ihr letztes Scherflein einlegte gehorsam dem Gebot und Gott zur Ehre, ein »Werk des Gesetzes", aber nichts ethisch defektes. Er nimmt den Gesetzesdienst so rein, so aufrichtig, so ernst als er nur gefasst werden mag, und in dieser Form und nicht nur in entstellter verdorbner Gestalt stellt er ihn dem Glauben gegenüber als dessen Gegensatz.

Ebenso wenig liegt das Motiv der Paulinischen Antithese in innerem Widerspruch und Kampf gegen das Gesetz. Dasselbe ist für Paulus ohne Abzug und Hintergedanken voll und ganz Gottes Gesetz. Mit der Insinuation, Paulus trage eine gegen das Gesetz gerichtete Tendenz in sich, er betrachte es als mangelhaft, so dass Tadel und Polemik gegen dasselbe statthaft sei, hat man die Darstellung des Paulinismus schlimm verwirrt. Bei dieser Voraussetzung scheitern Sinn und Verstand der Paulinischen Briefe unheilbar an der Absurdität, dass etwas getadelt und bekämpft würde, was doch gleichzeitig nach Form und Inhalt unbedingt als göttlich respektirt wird. Auch die schärfsten Worte über das Gesetz, dass es ein Dienst der Verdammung, die Kraft der Sünde, ein tödtender Buchstabe, der Uebertretungen wegen gegeben sei, sind nicht als Vorwurf wider das Gesetz gedacht, denn gerade solche Aussagen ruhen in der Voraussetzung, dass das Gesetz Gottes Gesetz ist, darum hat es die Kraft zu verdammen, Zorn zu wirken und zu tödten. Paulus sucht im Gesetz keine helfende, errettende Macht, es ist eine richterliche

Erweisung Gottes wider die Sünde, aber unter diese beugt er sich voll und ganz; er empfindet es als Last und Noth, aber hadert über dieselbe nicht mit Gott. Das Gebot ist heilig, gerecht und gut und auch der Dienst der Verdammung hat Herrlichkeit, wenn sich auch nicht die ganze bleibende Herrlichkeit Gottes in ihm offenbart, Röm. 7, 12. 2 Kor. 3, 7 ff. Da deckt sich der Glaubensakt des Apostels auf in seinem Realbestand, freilich zunächst nur nach seiner negativen Seite, wie sich denn von vornherein nichts anderes erwarten lässt, als dass der Glaubensbegriff des Paulus in seinem eignen glaubendem Verhalten ruht als in seinem Princip, das alle seine lehrhaften Aussagen über den Glauben gestaltet und regirt, er spricht vom Glauben so wie er von ihm spricht darum, weil er glaubt [1]). So bejaht er auch das Gesetz nach seinem Inhalt und Recht und in seinen Wirkungen, so schmerzlich und lebenzerstörend sie für den Menschen sind, unbedingt. Er hat desshalb dem Gesetz gegenüber ein völlig beruhigtes Bewusstsein, seine Stellung ist demselben konform, er anerkennt und handhabt es nach dem ihm göttlich gegebnen Wesen, Zweck und Werth.

Man verwirrt darum den Paulinischen Gedanken, wenn man in der Zugehörigkeit der Werke zum Gesetz einen Makel derselben sucht; nein, dass die Werke dem Gesetz zugeeignet sind als die von ihm befohlnen und seinetwegen vollbrachten, ergibt ihren Werth vor Gott; in seinem Anschluss an das Gesetz steht das menschliche Wirken, so voll und ganz menschlich es ist, doch noch mit Gott in Zusammenhang und hier ist darum die Stelle, aus der ihm Rechtfertigung und Lohn erwächst. Auf die Frage, warum Paulus im Blick auf die Rechtfertigung nur von den Werken des Gesetzes spreche, ist die Antwort

1) Viele exegetische Missgriffe rühren daher, dass man sich unwillkürlich Paulus selbst in seinem eignen Verhalten zweifelnd, vertrauensleer, in Streit und Zwiespalt mit Gott, mit einem Wort ungläubig denkt. Aus einem ungläubigem Innenleben abgeleitet zerfallen seine Aussagen über den Glauben nothwendig in Konfusion und Disharmonie.

einfach die: den Gedanken hat Paulus nicht der Erörterung werth gehalten, dass auch ein anderes Werk, welches Gott nicht als gut geordnet hat, vor ihm Werth haben könnte als Gerechtigkeit. Will der Mensch die Gerechtigkeit wirken, so kann es ihm nicht mehr fraglich sein, ob er nach dem Gesetz wirken wolle oder nicht. Sind seine Werke nicht Werke des Gesetzes, so wirkt er das Böse, das vom Gesetz verbotne und verwehrte, und sein Werk ist Uebertretung und Fall. Als Weg zur Rechtfertigung und zum Empfang der göttlichen Güter kömmt kein andres Wirken in Betracht als das dem Gesetz entsprechende. Zweifellos hat es seinen innern Grund, dass Paulus dem Glauben in so fester Prägung die Formel: Werke des Gesetzes entgegenstellt. Er scheidet einmal damit das grosse Gebiet desjenigen Handelns, dessen Motive und Ziele in den Naturverhältnissen des Lebens liegen, das den Verkehr mit der Natur und den Menschen bildet, aus der Betrachtung ab. Zu jenem rein natürlichen Handeln bildet der Glaube keinen Gegensatz, beides gehört verschiednen Sphären des Lebens an, in der Antithese Glaube oder Werk fallen beide Glieder in das Verhältniss zu Gott; es handelt sich um dasjenige Wirken, das göttliche Güter erstrebt und Stiftung und Erhaltung des Verbands mit Gott bezweckt. Diese Bezogenheit des Wirkens auf Gott kömmt dadurch zum Ausdruck, dass die Werke dem Gesetz zugeeignet sind. Sodann deutet sich in dieser Benennung der Werke an, dass es auch im Verhältniss zu Gott Handlungen und Werke gibt, die nicht im Gegensatz zum Glauben stehn, weil sie aus dem Glauben selbst und nicht aus dem Gesetz entstehn. Nur dasjenige Handeln, das im Gesetz Basis und Ziel hat und um des Gesetzes willen gethan wird, weil dem Gesetz Genüge geschehen soll, steht dem Glauben antithetisch entgegen. Insofern deutet allerdings diese Benennung der Werke auf den Punkt hin, aus dem ihre Nichtigkeit folgt, wie die entsprechende Bezeichnung des Glaubens: Glaube

Christi, πίστις χριστοῦ, die Stelle nennt, aus der dem Glauben seine Kraft und sein Besitz zufliesst, diess aber nicht in dem Sinn, als läge in der Beziehung der Werke auf das Gesetz selbst ein ethischer Makel, in ihr liegt vielmehr das göttliche Moment an denselben und der Grund, der sie überhaupt dem Glauben entgegenstellt als ein andrer Weg zur Rechtfertigung.

Warum Glaube und Werk sich gegenseitig ausschliessen, ergibt sich unmittelbar aus der Weise, wie Paulus den Glaubensakt bestimmt. Wirken ist Kraft, der Glaube dagegen Verzicht auf sich selbst. Der Wirkende genügt der Forderung Gottes, er hat also, er besitzt, er ist reich an göttlich werthvollem Leben; der Glaubende begehrt zu empfangen, er selbst hat nicht, sondern ist arm. Doch der Glaube ist nicht nur Bitte um eine künftige, sondern Bejahung der von Gott gegebnen Gabe: der Christus ist gekommen und der Glaubende hat ihn erkannt. Glaube und Werk stehn also einander gegenüber wie Gottes Gabe und eigner Erwerb, wie Gottes Schaffen und eignes Vermögen, wie Gottes That und eigne That. Der Sinn der Frage, ob Glaube oder Werk das Verhältniss zu Gott bestimme, ist einfach der: ob Gott oder der Mensch der wirkende sein soll. Darum steht dieser Gegensatz für Paulus über aller Erörterung und Beweisbedürftigkeit. Wie ja und nein verhalten sich die beiden innern Richtungen zu einander, keiner Verbindung und Zusammenfügung fähig, nach der einen Seite wie die Hülfsbedürftigkeit zu der sich selbst genügenden Kraft, wie die Abhängigkeit, welche die Gabe sucht, zu der Selbstständigkeit, die für sich selber sorgt, nach der andern Seite wie der Besitz der göttlichen Güter zu dem Mangel derselben, der sie erst sucht und erstrebt, wie die Gewissheit des Reichs zu der Ungewissheit, die erst künftig seiner gewiss zu werden hofft, wie der Ruhm an Gott zu der Furcht vor ihm.

Die antipaulinischen Tendenzen vertraten keineswegs die Rechtfertigung aus Werken in der Weise, wie Paulus diesen

Begriff bestimmt. Dieser absolute Verzicht auf alle Hülfs- und Ersatzmittel, welche den Defekt des eignen Handelns ergänzen und decken, lag in keines Juden Sinn. In der Synagoge stellte man die Zuversicht zum Gesetz auf das Vorrecht Israels und die Abrahamskindschaft, der christliche Judaist stellte sie auf seinen Anschluss an den Christus. Beide versuchen eine Addition von Glaube und Werk, eine gegenseitige Ergänzung des einen aus dem andern. Diese Antithese: Glaube oder Werk ist die scharfe Spitze, die Paulus gegen den Judaismus kehrt, und wird von diesem nicht im mindesten getheilt. Und doch behandelt er dieselbe als unmittelbar gegeben; er entfaltet ihre beiden Glieder, er zeigt, was das Werk sein muss und wozu es führt, und was der Glaube ist und gibt, aber jenes entweder — oder zwischen beiden legt er, wie er es selbst in seiner Seele trägt, unmittelbar auch in die seiner Leser und Gegner hinein. Er behandelt damit die These der Gegner von vornherein als undenkbar und in ihrer Unmöglichkeit auch ihnen selbst durchsichtig. Auch für sie gibt es nur eine Wahl zwischen Glauben und Wirken wie für ihn selbst. Der Wirkende weiss, dass er nicht Gott glaubt, sondern mit seiner Zuversicht an sich selber haftet. Er kann die Gabe Gottes nicht als ihm gegebene bejahn, denn im Streben sie erst zu erwerben und in der Furcht sie möchte ihm entgehn, macht er sich an's Werk. Wiederum brach im Glaubenden mit intensiver Klarheit, die das Innerste seines Ichs beleuchtet, das Bewusstsein auf, dass er nicht so gehandelt hat, dass Gerechtigkeit daraus entstand, dass er also nicht wirken kann. Aber er hat den Christus erkannt und damit den Einblick gewonnen in die Gabe Gottes, in ihren Reichthum, ihre Völligkeit, ihren absoluten Charakter, der keiner menschlichen Nachhülfe und Ergänzung bedarf, und das »Werk" versinkt. Darum behandelt Paulus, so oft ihm zweifellos Sätze wie der entgegengehalten wurden: »entrinnen werden die, welche Werke und Glauben

an den Allmächtigen haben", die Zusammenfügung beider nie auch nur als eine Möglichkeit, die der Erörterung bedürfte, und diess in klarstem Durchblick durch den Thatbestand der synagogalen Frömmigkeit; wie sehr, das zeigt das Geschick des synagogalen Glaubensbegriffs.

Das Werk ist die von Gottes Gesetz dem Menschen vorgezeichnete Gerechtigkeit; folgt nun daraus, dass der Glaube, über dem das Werk verschwindet, auch Verzicht auf die Gerechtigkeit ist? Gewiss; eine andere Antwort hat Paulus nicht gegeben. Der Glaube ist Verzicht auf die Gerechtigkeit, sofern sie des Menschen eigene ist und aus seinem eignen Handeln erstehen soll, und damit doch kein Fall in die Ungerechtigkeit. Damit dass die menschliche Gerechtigkeit verneint ist, ist nicht alle Gerechtigkeit negirt; gibt es eine Gerechtigkeit des Menschen, so gibt es nicht minder eine Gerechtigkeit Gottes. Stellt der Mensch in eignem Handeln das, was in seinem Verhältniss zu Gott gerecht ist, her, so ist *er* der gerechte und es kam eine Gerechtigkeit zu Stande, welche die seinige ist; stellt Gott durch göttliches Wirken das, was im Verhältniss des Menschen zu ihm gerecht ist, her, so hat sich Gott als der Gerechte erwiesen und *seine* Gerechtigkeit offenbart. Zwischen diesen beiden Wegen, wie Gerechtigkeit entstehen kann, hat der Glaube die Entscheidung getroffen, er verzichtet auf die menschliche Gerechtigkeit und verneint sie, doch nur so dass er Gottes Gerechtigkeit anerkennt und bejaht. Auch der nach dem Gesetz wirkende erwartet eine Erweisung göttlicher Gerechtigkeit, doch erst künftig, nachdem er selbst gehandelt und seine Gerechtigkeit gewirkt hat; nun erst tritt der Moment ein, wo er sich an Gottes Gerechtigkeit wendet, dass sie die seinige rechtfertige. Aber die Gerechtigkeit Gottes ist nicht nur künftig, jetzt noch verborgen und unwirksam: sie ist offenbar geworden, sie deckt sich ab im Evangelium, Röm. 3, 21. 1, 17. Der Christus starb und auferstand,

Tod ist Gericht, nicht Gnade und Gabe, zumal der Tod des Christus. Als der im Fleische lebende wird er von Gottes Gericht getroffen, das nicht ihm selbst sondern denen gilt, zu denen er »herausgesandt" ist, denen sein ganzes Leben und Wirken, darum auch sein Sterben hingegeben ist. Es ergeht somit im Tode Jesu die Verurtheilung — Röm. 8, 3 — wider alles Fleisch, nicht als Wort oder Idee sondern als Gottes That, der seinen Sohn dahin gibt und damit alle unter das Urtheil des Todes stellt. Gott hat hier als Richter gehandelt und zwar als gerechter Richter, das Fleisch ist des Todes werth. Aber der Gerichtsakt ist zugleich Gnadenakt. Der Tod Jesu ist der Akt der Sühne, durch den Gott der Welt die Sünde nicht anrechnet, in dem er seine Liebe dem Menschen zuwendet, er gibt ihm aus dem Tode den erhöhten und verherrlichten Christus ihm zum Erretter, in welchem er Geist, Leben und Reich empfängt. So ist der Tod Jesu vollends Offenbarung der Gerechtigkeit, und zwar der Gerechtigkeit Gottes allein, δικαιοσύνη θεοῦ. Was der Mensch bisher von Gott erfuhr, das war Zorn und Geduld, vgl. Röm. 1, 18 mit 17, und 3, 25. 26. Hier ist mehr als Zorn. Der Zorn gestaltet die Sünde aus zu ihren zerstörenden Folgen, Röm. 1, 18 ff. 4, 15; er ist nicht Unrecht, vielmehr Handhabung des Rechts, doch noch nicht jene Gerechtigkeit Gottes, die sich in Jesu Sterben offenbart. Er richtet zwar die Sünde und zerstört das Böse, doch nicht so dass der Mensch in ein Verhältniss zu Gott gelangte, das Gerechtigkeit in sich hat, er verdirbt an Gottes Zorn. Gerechtigkeit ist aber auch mehr als Geduld, die dem Sündigenden die Folgen der Sünde erspart und statt zu richten, vergibt; auch sie ist nicht Unrecht, denn sie ist Güte, aber auch sie ist noch nicht Gottes volle ganze Gerechtigkeit, denn das Fleisch bleibt lebend und das Böse wird nicht dahingegeben in den Tod. Im Tode Jesu steht der Mensch vor einer That Gottes, die Zorn und Gnade in ungeschiedner Einheit wirksam in sich

hat, welche Fluch ist wider den Sünder und Segen für den Sünder zugleich, Gal. 3, 13. 14, in der das Fleisch Verurtheilung erfährt, doch nicht so dass der Mensch verdirbt, und der Mensch göttlich geliebt und begabt wird, doch nicht so dass die Sünde ungerichtet bleibt. Hier ist beides zugleich zur vollen Wahrheit und Wirksamkeit gelangt: der Gegensatz Gottes wider den Sünder und der Liebesverband Gottes mit dem Sünder; hier hat die Welt erfahren, was es heisst: Gott ist gerecht. Der Glaubende bejaht Gottes Gerechtigkeit, er gibt es auf, eine eigene zu suchen, aber er sieht diejenige Gottes, wie sie Gott in Jesu Sterben als ein offenbares Faktum vor ihn hingestellt hat, er preist sie und das ist ein gerechter Akt. Das ist die kühne Paradoxie der Paulinischen Predigt: durch Verzicht auf die Gerechtigkeit führt sie in die Gerechtigkeit, nämlich durch Preisgabe der menschlichen in die Bejahung der göttlichen Gerechtigkeit und der Akt, der diese Wendung vollzieht, und das Streben nach einer eignen Gerechtigkeit still stellt und dafür erkennt und erfasst: Gott ist gerecht, das ist der Glaube.

Zum Werk und zum Glauben ist der Mensch von Gott aufgerufen im Gesetz und im Christus, doch nicht so, als wäre beides einander koordinirt und gleichwerthig, als würden beide Wege Rechtfertigung erreichen. Das eine Glied der Antithese: Gesetz, Werk, eigne Gerechtigkeit, erweist sich als hülf- kraft- und werthlos und das andre Glied: Christus, Glaube, Gottes Gerechtigkeit allein als Gut und Kraft, sowie der Thatbestand des menschlichen und göttlichen Handelns in seiner Wahrheit zur Erkenntniss gelangt. Das ist die eigenthümliche Kraft der Paulinischen Lehrbriefe, dass ihre anthropologische und christologische Betrachtung eine genaue Parallele bilden. Der Gedankengang hat einen doppelten Ausgangspunkt im Menschen und im Christus, doch von beiden Punkten her treffen die Linien in einem Ziel zusammen, so dass am Christus der Mensch und am Menschen der Christus zur Erkenntniss kömmt.

Die Entscheidung zwischen Werk und Glaube liegt in der Frage: thut der Mensch wirklich das Gesetz? Es ist eine Illusion — ψεῦσμα Röm. 3, 7 — wenn sich der Mensch, so wie er sich thatsächlich verhält, einer eignen Gerechtigkeit fähig dünkt, wenn er sich einbildet, das nach dem Gesetz über ihn zu fällende Urtheil sei noch offen und die Möglichkeit durch dasselbe Rechtfertigung zu erlangen, noch vorhanden. Als das Gesetz vor den Menschen trat, erwachte an demselben die Begier und damals starb der Mensch vom Gesetz verurtheilt und dem Tod anheimgegeben, Röm. 7, 10. Der Wirkende hofft noch Rechtfertigung, während er längst schon verurtheilt ist; er schreibt sich die Kraft zum Werke zu und ist schon längst todt, durch dasselbe Gesetz todt, von dem er noch Leben hofft.

An diesem Selbstwiderspruch verzehrt sich das Wirken. Darum erhält die auf das Gesetz gestellte Hoffnung sofort eine unsittliche Richtung und nöthigt zu laxer Beurtheilung des Bösen; angesichts der Uebertretung des Gesetzes bedarf sie als wesentliches Moment ihres Bestehns die Hoffnung auf göttliche Prosopolepsie, auf Willkürakte göttlicher Gunst: »ich werde entrinnen!" auf eine Güte, die nicht auf Sinnesänderung zielt, Röm. 2, 1 ff. Der Weg der Werke führt also sofort in Konflikt mit der Gerechtigkeit Gottes, er bedarf den Gedanken: Gott werde sich ungerecht finden lassen in Partheilichkeit.

Allerdings sind dem Menschen Werke des Gesetzes möglich; denn das einzelne Gebot ist für sich allein nicht unerfüllbar, aber die Rechtsordnung des Gesetzes normirt nicht nur einzelne Momente des Lebens, sie zielt auf eine durchgreifende Beseitigung der Begier, wie sie konstant in Besitz und Gut des Nächsten übergreift. Aber die Begier ist auch ihrerseits gehalten und getragen von einem Gesetz, das in der natürlich leiblichen Organisation des Menschen lebt und darum bringt es das Gesetz, auch da wo es seinen höchsten Erfolg im Menschen erreicht und seine Vernunft sich unterthan macht, doch

nur zu einem konstanten Zwiespalt in demselben, so dass in seinem Begehren Gesetz wider Gesetz steht, und zwar fällt demjenigen Gesetz, das in seinem Leibe, so wie ihn Sünde und Tod gestaltet haben, wirksam ist, die Obmacht zu, es beherrscht das Handeln und drängt die Unterwerfung unter das geistartige Gesetz in das Innenleben zurück, in die Sphäre der irrealen Idee, des effektlosen Wünschens und Wollens; faktisch bleibt der Mensch, so sehr er mit seiner Vernunft dem Gesetze sich angeschlossen haben mag, so gewiss er auch Werke des Gesetzes zu Stande bringt, dennoch der begehrliche. Verzichtet der Glaubende auf eigne Gerechtigkeit, so gibt er nur ein unwahres Scheingebilde preis; kehrt er sich vom Werk ab, so unterlässt er, was er nicht vermag; lässt er das Gesetz fahren, so gibt er auf, was er nicht erfüllen kann, was ihn längst schon verurtheilt hat, woran er nur Gottes Zorn und damit den Tod gewinnen kann. Nicht dem gesetzestreuen Menschen wird gesagt: glaube und gib das Gesetz auf, sondern dem, der das Gesetz längst schon von sich wies mit dem ersten Aufwachen der verbotnen Begier; nicht dem Starken wird zugemuthet, dass er auf das Wirken verzichte, sondern das Unvermögen, das im Glauben eingestanden wird, ist dem Menschen reell eigen und wesenhaft in ihm begründet, darum durch kein Wirken überwindbar. Zur Abwendung von der eignen und zur Anerkennung der göttlichen Gerechtigkeit wird derjenige aufgerufen, der von eigner Gerechtigkeit nur dadurch sprechen kann, dass er die göttliche negirt, und Erwartungen an Gott stellt, die sich nicht erfüllen können, es sei denn Gott werde ungerecht. Darin liegt das Recht des Glaubens, aber auch seine Unerlässlichkeit, dass er die Wirklichkeit des menschlichen Wesens unverhüllt zum Ausdruck bringt; er entsteht durch Offenbarung der Wahrheit am Bewusstsein, 2 Kor. 4, 2, als *πίστις ἀληθείας*, 2 Thess. 2, 12.

Ebenso erweist sich das Werk an der Erkenntniss Christi

als nichtig. Angesichts des gestorbnen Christus gibt es für Paulus nur ein Urtheil: dass wenn einer für alle starb, folglich alle starben, 2 Kor. 5, 15. Das göttliche Urtheil, das Jesu Tod in sich enthält, umfasst mit ihm alle, und stellt alle in dieselbe Todeswürdigkeit hinein; wer lebt noch vor Gott, nachdem der Christus starb? Der Wirkende beurtheilt aber sich selbst nicht als vor Gott todt, er will leben, er negirt das Urtheil Gottes, wie es ihm das Kreuz Christi sichtbar macht, erklärt ein anderes Urtheil für erreichbar und macht damit Jesu Kreuz grundlos und leer, 1 Kor. 1, 17. Gal. 2, 21. Und da er das Kreuz nicht beseitigen kann, so ist die Folge die, dass er sich an ihm ärgert und Feind des Kreuzes Christi wird. Verkennt der Mensch, indem er sich nach dem Gesetz wirkend verhält, sein eignes Wesen, so wird er sich auch nicht in die Gestalt Christi finden, denn diese ist durch den Thatbestand des menschlichen Lebens bedingt und stellt denselben nach seinem Werth vor Gott in's Licht. Dem illusorischen Menschheitsbegriff entspricht das illusorische Christusbild und auf Grund desselben die Verneinung und Bekämpfung des erschienenen Christus. So kömmt der Wirkende, weil dasselbe Urtheil, welches das Gesetz über ihn enthält, ihm auch am Christus entgegentritt und er es hier wie dort verneint, nicht nur mit dem Gesetz sondern auch mit Christus in Widerstreit. Er wird auch an dieser Stelle fortgetrieben zur Leugnung der Gerechtigkeit Gottes, und dem Streben, welches zunächst ein Jagen nach dem Gesetz der Gerechtigkeit war, wird Christus, weil dasselbe nicht aus Glauben sondern als aus Werken des Gesetzes bethätigt wird, zum Stein des Anstosses, an dem der Fall geschieht, Röm. 9, 31. Aus dem Kreuze Christi lässt sich keine andere Folgerung ziehn als Glaube mit seinem Verzicht auf Werk, Gesetz und Gerechtigkeit. Gott hat den Menschen damit thatsächlich als ungerecht hingestellt, es bleibt ihm nichts übrig als das zu bejahn.

Mit dem Tode Jesu hat die vom Gesetz ausgesprochene Verurtheilung des Menschen ihre Bethätigung und Durchführung erlangt, Röm. 8, 3, und damit das Gesetz selbst sein Ende gefunden, Röm. 10, 4 vgl. Kol. 2, 14. Die Lösung vom Gesetz, wie sie im Glauben enthalten ist, ist somit göttlich gewollt und begründet, und nicht ein eigenmächtiger Riss des Menschen durch ein Band, in das ihn Gott gebunden hat. In dem Bewusstsein, dass das Gesetz unerfüllbar und in seinem Resultat ein Dienst der Verurtheilung sei, wäre dem Glaubenden das Recht noch nicht gegeben, sich vom Gesetz abzuwenden, sofern das Gesetz als von Gott gegeben nur göttlich, nicht menschlich beseitigt werden kann, welches auch die Resultate seien, die sich aus dem Gesetzesdienst ergeben. Nun aber nachdem Christus das Ziel des Gesetzes voll in sich aufgenommen hat und in wirksamer Kraft durchführt, was das Gesetz wohl als Ziel vor sich hatte, aber nicht realisirte, hat dasselbe seine göttliche Abrogation erlangt, und die Folge, welche der Mensch hieraus zu ziehen hat, kann nur die sein, dass er das Ende desselben in Christus dankbar anerkennt. Bindet er sich auch jetzt noch an dasselbe, so hat es allerdings wieder seine volle Gültigkeit für ihn, doch nur darum weil er selbst unter dem Gesetz sein will, Gal. 4, 21, und dieser Wille verneint den Willen Gottes, der ihn nicht mehr unter das Gesetz stellt, sondern ihm Christus gegeben hat. Auch dasjenige Moment im Wirken, welches abgesehen von Christus seine göttlich gerechte Seite ausmacht, wird gegen Christus festgehalten widergöttlich. Der Wirkende richtet das Gesetz gegen Gottes und damit auch gegen des Gesetzes eignen Sinn und Willen auf.

Es entspricht diesem Gedankengang, dass Paulus den Glaubensmangel nicht nur *οὐ πιστεύειν* sondern *ἀπιστεῖν ἀπιστία* zu nennen pflegt. Bleibt der Glaube aus, so tritt an seine Stelle eine mannigfaltige und energische Aktivität, die sich gegensätzlich gegen Gott und Christus bethätigt, vgl. 2 Thess. 2, 11.

Solcher Unglaube kann sehr wohl durch religiöse Motive und Formen sich vollziehn, so in Israel, dessen Eifer für Gott und das Gesetz es zum Unglauben führt, Röm. 10, 2, so auch in der Gemeinde selbst in denen, welche das Evangelium verdeckt nennen und über dasselbe in ein höheres Licht hinausstreben, 2 Kor. 4, 4. Hier wie dort ist es aber eine Religiosität, die aus der von Gott dem Menschen gewiesnen Stellung herausgetreten ist und einen Bruch mit der Wahrheit in sich schliesst. Israels Eifer für Gott ist erkenntnisslos, Röm. 10, 3 vgl. 1 Tim. 1, 13, in einer grossen Selbsttäuschung, und darum kömmt auch sein Wille in Konflikt mit Gott: τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ οὐκ ὑπετάγησαν. Jene Ungläubigen in der Gemeinde haben geblendete Gedanken — νοήματα — die unfähig sind die Botschaft von der Herrlichkeit Christi sich anzueignen. Ihr Bedürfniss nach einer fremdartigen über das apostolische Wort hinausgreifenden Weisheit beruht in der Verkennung der Erscheinung Christi, die ihnen arm und werthlos erscheint. In solch illusorischem Menschheits- Gottes- und Christusbild, das die glaubende Anerkennung Christi und Gottes verwehrt, thut sich für Paulus ein Zusammenhang des Unglaubens mit der jenseitigen Geisterwelt kund. Wie es der wahrhaftige Gott ist, welcher spricht, es werde Licht! so ist es der Gott dieses Aeons, der die vernünftige Thätigkeit des Menschen zu finstern, lichtlosen Resultaten führt, ob welchen die Wahrnehmung der Herrlichkeit Gottes im Angesicht Christi unmöglich wird, 2 Kor. 4, 4 f. Somit führt der Weg der Gesetzeswerke, ob auch das Gesetz Gottes Gebote gibt und die von ihm vorgezeichneten Werke das Gute und Gerechte sind, doch in einen allseitigen Widerstreit mit Gott: der Wirkende kennt sich selbst nicht, bestreitet das Urtheil des Gesetzes, verkennt seinen Zweck, sieht nicht, dass es ein Ende hat, kämpft gegen den Christus, negirt sein Sterben und sein Leben, tastet Gottes Gerechtigkeit und Herrlichkeit an, sein Verhalten ist Ungerechtigkeit — ἀδικία Röm.

3, 5, Lüge — ψεῦσμα Röm. 3, 7, und in den Illusionen, in denen er sich bewegt, offenbart sich schliesslich statt eines göttlichen ein satanisches Moment.

Der Glaube ist dagegen Gehorsam. Neben ἀκοὴ πίστεως prägt Paulus auch ὑπακοὴ πίστεως, Röm. 1, 5. 16, 26 [1]). Das Hören auf Gott führt unmittelbar zur Unterordnung unter ihn, womit der Glaube zu einem Akt des Gehorsams wird, vgl. ὑποταγῆναι Röm. 10, 3. Nicht als wäre das Wort Christi, das der Glaubende hört, ein Gesetz, es verkündigt ihm vielmehr die Gabe Gottes, aber auch so spricht es seinen annehmenden Willen an und diess um so mehr, weil es nicht nur Gottes Grösse und Güte, sondern auch des Menschen Nichtigkeit und Sündigkeit offenbart. Im Glauben fügt sich der Mensch in Gottes Werk, und tritt bewusst und wollend in die Stellung ein, die Gott ihm bereitet hat; das gibt ihm den Charakter der Gehorsamsbethätigung.

Vor den Augen aller Welt hat Gott gerichtet, nicht nur denkend oder redend, sondern handelnd, indem er Christus sterben lässt, doch so dass der Gerichtsakt zugleich Gnadenakt ist. Da der eine für alle stirbt, wird sein Sterben für jene zum Erlass der Sünde, Schuld und Strafe, zur Darbietung des Christus als des Auferstandenen und in ihm des Reichs. Weil der Gerichtsakt Gottes im Tode Jesu den Menschen von Sünde und Zorn löst, mehr noch, weil er ihn positiv zum Ziel seiner Liebe macht und ihm alles gewährt, was der Gerechtigkeit verheissen ist, so ist Jesu Tod für ih Gerechtsprechung, δικαίωσις; denn nicht als der verurtheilte und bestrafte sondern als der freigesprochne und belohnte, also als gerecht erklärte und behandelte geht er aus Gottes Richten hervor, wie es in Jesu Tod That und Faktum ist [2]).

---

1) Ueber ὑπακοὴ πίστεως siehe Erl. 16.

2) Der Rechtfertigungsbegriff hat dadurch nicht gewonnen, sondern ist nur schwieriger und dunkler geworden, dass sich in der traditionellen Exegese das recht-

Der Glaubende sieht, dass er gerechtfertigt ist, er nimmt den Liebeswillen Gottes, der sich ihm zuwendet, ohne ihm selbst Sünde in Anrechnung zu bringen, als volle Wahrheit an und auf, er bejaht, dass Gott ihn als gerecht hingestellt hat, dass er also vor ihm aller Sünde und Verlorenheit ledig und aller Güter, die der Gerechtigkeit zugeordnet sind, theilhaft ist; und weil er in Christus vor eine göttliche That gestellt ist, die sich ihm als vollendete Gabe darbietet, so ist seine eigne Aktivität an derselben in keiner andern Weise betheiligt als so, dass er sie in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit anerkennt. Im Glauben hat das Urtheil Gottes diejenige Wirkung im Menschen erreicht, auf die es zielt, und sein Inhalt, seine Kraft und Wirkung geht darum unmittelbar im Glauben über in des Menschen Besitz und Eigenthum: er *ist* als Glaubender von seiner Sünde und ihrer Todesfolge los, er *ist* gerecht.

Ist das göttliche Richten zunächst Offenbarung der eignen Gerechtigkeit Gottes, so geht diese nun auch über auf den Menschen und wird des Menschen Eigenthum. In der Offenbarung seiner Gerechtigkeit behandelt Gott den Menschen als gerecht, und die Wirkung und das Ergebniss derselben ist, dass nicht nur Gott vor dem Glaubenden, sondern auch der Glaubende vor Gott als der Gerechte steht; aber sie bleibt auch als des Menschen Besitz voll und ganz Gerechtigkeit Gottes, δικαιοσύνη ϑεοῦ, denn sie ist rein und ganz Gottes Gabe und That.

Indem Gott im Tode Jesu als Richter handelt, ist das Resultat desselben Gerechtsprechung, δικαίωσις; indem er als Vater

---

fertigende Handeln Gottes vom Tode Jesu abgelöst hat und in ein jenseitiges verborgnes Forum Gottes verlegt worden ist, wo es nun auf einen göttlichen Gedanken reducirt ist, der dem Menschen nicht wahrnehmbar wird als That. Paulus schliesst die Rechtfertigung unmittelbar mit Jesu Tod zusammen. Er verweist den Glaubenden nicht auf einen jenseitigen, in Gott beschlossnen Gedanken, der nicht Gegenstand menschlicher Gewissheit werden kann, sondern der Glaube hat sichtbaren faktischen Inhalt und aus diesem fliesst ihm helle klare Gewissheit zu.

handelt, Einsetzung in die Sohnesstellung, υἱοθεσία. Aehnlich verhalten sich Rechtfertigung und Versöhnung zu einander: jene benennt das in Jesu Tod gegebene Gut, wenn in ihm die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes hervorgehoben wird; geht dagegen der Gedanke von der Bethätigung der Liebe Gottes aus, die der Mensch im Sterben Jesu erfährt, so benennt sich die Wirkung desselben als καταλλαγή. Diess sind nicht zeitlich zu sondernde Akte, vielmehr wird Gottes Gerechtigkeit und Liebe, Gottes Vater- und Richterstellung in einer und derselben Gabe von der Welt erfahren; eines ist im andern enthalten und darum steht diess alles auch zum Glauben im selben Verhältniss: man ist im selben Glauben wie in die Gerechtigkeit so auch in die Liebe Gottes versetzt und steht im selben Glauben vor dem Richter als ein Gerechter und vor dem Vater als ein Sohn.

Man schiebe doch nicht ein »gleichsam" in den Gedanken des Apostels ein: der Glaubende betrachte sich »wie wenn" er gerecht wäre. Man zerstört damit den Paulinischen Gedanken in seiner Wurzel, denn man zersetzt damit den Glaubensakt, in dem derselbe ruht. Dieses »gleichsam" überträgt diejenigen Eindrücke, die dem Bewusstsein um das eigne Wesen und Verhalten angehören, auf das Verhalten Gottes; es ist der Ausdruck innerer Zerspaltung, ein Wort des διακρινόμενος. Handelt es sich um sein eignes Sein und Wirken, so hält sich Paulus weder für gleichsam gerecht, noch für gleichsam ungerecht, sondern für ungerecht in voller Realität, für verurtheilt von Gott, für dahingegeben in den Tod und zwar in den ewigen Tod. Den entgegengesetzten Charakter und Inhalt erhält sein Wesen und Geschick jedoch durch das, was Gott für ihn gethan hat, und der Glaubensakt, welcher der göttlichen That entspricht, besteht gerade darin, dass er sich nicht nur gleichsam, sondern in absoluter Realität gerecht weiss, und diess einfach darum, weil er sich von *Gott* gerecht gesprochen weiss. Gott hat ihm seine Sündig-

keit nicht nur gleichsam vergeben und ihm nicht nur gleichsam alles geschenkt, was irgend ein Gerechter empfangen kann, sondern Sünde und Tod sind ihm, dem Glaubenden, abgenommen, Leben und Reich ist ihm, dem Glaubenden, geschenkt von *Gott*, also höchst real. Dass nun Gottes Urtheile für Paulus nicht nur gleichsam Wirklichkeiten sind, sondern das allerrealste, dass er, wenn sich ein Zwiespalt ergibt zwischen dem sichtbar gegenwärtigen Bestand der Dinge und dem göttlichen Urtheil über dieselben, den Schein und die Nichtigkeit in den Dingen sucht und nicht in Gott, dass ihm Welt und Menschen in Wahrheit so sind wie sie vor Gott sind, das gerade ist sein Glaubensakt. Wenn er im Blick auf sich selbst nicht anders urtheilen kann als: ich bin ungerecht und todt, so liegt hierin lediglich die Nöthigung, ein Verhalten Gott gegenüber zu bethätigen, das den Charakter des Trauens hat. Durch einen an Christus angeschlossnen Vertrauensakt fügt er zu jener Gewissheit: ich bin ungerecht, die andre: ich bin gerecht, zu jenem Urtheil: ich bin verloren, das andre: ich bin gerettet. Das erste hat seine Wahrheit, in dem was er selber ist, und seine Unwahrheit darin, dass es ignorirt, was Gott ihm gab; das zweite hat volle Wahrheit, denn was Gott dem Menschen gibt und thut, bestimmt und gestaltet sein Wesen und Leben real, wobei ihm nur insofern für die Gegenwart eine Schranke gesetzt ist, als die Gabe Gottes in der irdisch-fleischlichen Lebensgestalt des Menschen noch nicht nach ihrem ganzen Inhalt wirksam und offenbar wird, sondern diesen erst in der Zukunft zur vollen Ausgestaltung bringt.

Wie der Glaubende in Rechtfertigung und Versöhnung in den Besitz dessen tritt, was Gottes richterliches und väterliches Handeln in Jesu Tod ihm bereitet hat, ebenso findet auch das, was im Kreuze Jesu Handeln und Erleben ist, sein Sterben und Auferstehn, seine Fortwirkung im Glaubenden. Angesichts des Todes Jesu behauptet sich der Glaubende nicht mehr als

lebend, sondern er zieht jenen Schluss aus dem Sterben des einen auf den Tod aller. Paulus schaut nicht mit den Gedanken auf das Kreuz, dass das Natürlich-menschliche zwar an Jesus dem Tode verfallen sei, an ihm selbst aber in's Reich eingehen werde, dass es von Gott an Jesus gerichtet, an ihm selbst geschätzt und erhalten werde; nein, Jesu Tod ist sein eigner Tod, zumal da in ihm das Fleisch in verbotnen Gelüsten wirksam ist und gegen das Gesetz Gottes kämpft, Jesus aber von keiner Sünde wusste und also dem Tode nur dadurch untergeben wird, dass er an die Stelle der Sünder trat. So kann er nicht anders als auch sich mit ihm für gestorben achten: ich bin mit Christus an den Pfahl gehängt, das ist im Blick auf Jesu Tod das Glaubenswort. Auch hier hebt ein eingeschobnes »gleichsam" den Gedanken des Apostels auf, seine Theilnahme an Jesu Tod ist ihm nicht nur Bild und Gleichniss, sondern eine sehr ernste, folgenreiche Wirklichkeit. Sie beruht ohne irgend ein gleichsam in der Tragweite, die der Tod Jesu in Gottes und Jesu Wille und Absicht hat. Die in ihm enthaltene Verurtheilung gilt seinem eignen Fall, der Sühnwerth desselben deckt seine eigne Sünde, die Beseitigung der fleischlichen Lebensgestalt an Jesus zielt darauf, ihm selbst den Fleischesleib auszuziehn, Kol. 2, 11. In der Gemeinschaft mit Christus wird das Sterben, das an sich ein Uebel und Gericht ist, Gut und Gabe; nun ist die Frage nach dem Erretter aus dem Leibe dieses Todes beantwortet. Im Kreuz, an dem der Christus seinen Fleisches- nnd Todesleib dem Tode übergab, ist auch ihm die Befreiung aus demselben gegeben, und damit die Aufhebung der naturhaften Nöthigung zur Sünde, die Vernichtung des widergöttlichen Gesetzes in seinen Gliedern, die Lösung von der von Gott geschiednen Verbundenheit an die Welt. Und es ist auch hier unmittelbar der Glaube dasjenige, was die Theilnahme am Tode Jesu herstellt, weil auch sie Gottes Gabe ist.

Verhängt die Verurtheilung Tod, so verleiht die Gerechtsprechung Leben, δικαίωσις ζωῆς, Röm 5, 18; der Gerechte wird leben. Darum ist Christus von Gott nicht nur in den Tod gegeben, sondern auch auferweckt und die Tragweite dieses göttlichen Handelns reicht ebenso weit als diejenige des Sterbens Jesu. Es liegt auch hierin eine Gabe für alle, denn mit dem himmlischen, in's wahrhaftige Leben erhobnen Dasein Christi ist die Realbedingung dafür gegeben, dass der Mensch derselben Lebensgestaltung theilhaft wird, 1 Kor. 15, 20 ff. Es folgt darum aus der Auferstehung Jesu derselbe Schluss, wie aus seinem Kreuze, dass einer für alle lebt, folglich alle leben. Angesichts der Auferstehung Christi bejaht der Glaubende, dass Gott ihm das Leben gegeben hat; seine Gewissheit: ich bin mit Jesus gekreuzigt, setzt sich in dem analogen Worte fort: ich wurde mit ihm auferweckt, und auch hier ist es nichts anderes als der Glaube, der in den Besitz des Lebens setzt, wesshalb ihn Paulus der Auferweckung als ihre Ursache anschliessen kann: ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως, Kol. 2, 12.

Tod und Auferstehung bilden diejenigen Momente, wo Jesus als der Christus der Welt bezeugt und offenbart ist, doch nicht als wäre sein Verband mit dem Menschen auf jenen einen Moment beschränkt, er tritt vielmehr mit ihm in eine bleibende Gemeinschaft. Des Glaubens Folge ist desshalb die, dass Christus dem Menschen ein Sein in ihm gibt, εἶναι ἐν Χριστῷ, Röm. 8, 1, und sich ein Sein und Leben im Menschen, ζῇ ἐν ἐμοὶ Χριστός, Gal. 2, 20. Hier greift nun nicht mehr nur die That, sondern auch das Wesen Christi bestimmend in sein Verhältniss zum Menschen ein. Für ihn, der Gottes Bild und Sohn ist, ist Geist Wesensprädikat; stellt er den Menschen in eine Verbindung mit sich selbst, welche ein Wohnen und Leben Christi in ihm heissen darf, so ist der Mensch des Geistes theilhaft geworden als seines Eigenthums, auch diess durch

Glauben, in dem das ganze Verhältniss zu Christus begründet ist. Das ist das Höchste, was der glaubenden Gemeinde zu gegenwärtigem Besitze gegeben ist, und darum auch des Glaubens höchste Bewährung. Soll er in seiner ganzen Bedeutung dargestellt werden, so wird gesagt: habt ihr nicht den Geist empfangen aus dem Hören des Glaubens? Gal. 3, 2 ff. Damit hat der Glaube eine Frucht und Wirkung erlangt, die schon über ihn selbst hinausführt in eine neue höhere Gestaltung des Verhältnisses zu Gott; damit ist eine Einwohnung Gottes eingeleitet, die sich in einer Unmittelbarkeit vollzieht, die nicht mehr nur durch den Vertrauensakt begründet und erhalten wird.

Der Verzicht, der im Glauben liegt, verwandelt sich somit nach seinem ganzen Umfang in Gewinn. Jener umfasst den gesammten Lebensinhalt der Person: das ihr gegebne Gesetz, das von ihr vollbrachte Werk, ihre Gerechtigkeit, ihr Leben: als die von Gott in den Tod gegebne steht sie da und sie erkennt die Ursache dieses Todes in sich selbst, in ihrem eignen Wesen und seinem Gegensatz wider Gott, von dem sie sich nicht lösen kann, in ihrem Fleisch. Es ist eine Reduktion des Menschen auf nichts, die ihm nur noch das eine möglich macht: Glaube, Zuwendung zu dem, was Gott gethan hat; aber dadurch wird jener Verzicht in allen Beziehungen zum Gewinn. Im selben Akt, durch den er sich mit allem was er nach dem Gesetze wirkt, als verurtheilt wahrnimmt, ist er gerechtfertigt; darin dass er sich als todt erkennt, ist er auferweckt und in's Leben versetzt; indem er sich in seinem wesenhaften Gegensatz zu Gott, wie er in seinem Mangel an Geist begründet ist, durchschaut, ist er in den Besitz des Geists gestellt und dieser die wirksame Kraft in ihm. Diese Fruchtbarkeit, welche die Preisgabe der Gerechtigkeit zur Gerechtigkeit und die Verneinung des Lebens zum Leben und den Mangel des Geists zum Geistbesitz macht, liegt im Verzicht natürlich nicht an

sich selbst, sondern dadurch dass in ihm zugleich die Zuwendung zu Gott enthalten ist, welcher derselben den ganzen Lebensinhalt Christi zu eigen gibt. So ist der Glaubende in der That, wie Paulus sehr bezeichnend sagt, der aus Glauben, ὁ ἐκ πίστεως, sofern er mit seinem ganzen Sein aus Glauben heraus entsteht. Der Glaube hat sich als Princip und Wurzel seiner ganzen Existenz erwiesen.

Darum konnte Paulus, wenn das Gesetz, Deut. 30, 11—14, von einem Gebot Gottes sprach, welches dem Menschen nahe ist und nicht erst vom Himmel oder von jenseits des Meers her geholt werden muss, sondern ein im Herzen und Mund des Menschen gegenwärtiges Wort ist, sagen: das ist die Glaubensgerechtigkeit. Sie ist diejenige Gerechtigkeit, die keiner Himmel- noch Hadesfahrt bedarf, Christus ist gekommen und auferstanden, damit ist sie dem Menschen gegeben. Sie ist diejenige Gerechtigkeit, welche in einem dem Menschen nahen Worte besteht, nämlich im Worte des Glaubens — ῥῆμα πίστεως — welches ausspricht, dass Jesus kam und auferstand und also der Herr ist, was des Glaubens Wort ist, darum weil es dazu verkündigt wird, damit es Glauben wirke, und weil es da, wo Glaube entsteht, gefasst und bekennend wiederholt wird. Dieses Wort ist, wie das Gesetz sagt, im Herzen als Glaube und im Munde als Bekenntniss und in diesem Glaubenswort ist die Gerechtigkeit erlangt zu vollem ganzem Bestande, Gerechtigkeit, die das Gebot Gottes zur Erfüllung bringt. So ist im Glauben realisirt, was das Gesetz über die Nähe des göttlichen Gebots und seine Einwohnung im Menschen sagt, Röm. 10, 6—10.

Wenn der Glaube in einer Totalität von Wirkungen zu Gerechtigkeit und Leben fruchtbar wird, findet sich der Grund, der ihm diese principielle Bedeutung verleiht, lediglich in Gottes Gnade: desshalb aus Glauben, damit nach Gnade, Röm. 4, 16. Er hat in keiner Weise den Charakter einer an der gött-

lichen Gabe mitwirkenden Leistung, nicht einmal in der Weise, dass doch wenigstens die Bitte und Erwartung vom Menschen ausgienge als das erste und veranlassende Moment für das göttliche Geben; dieses ist vielmehr schlechthin das erste, anhebende Handeln und der Glaube erwartet die Gabe, weil sie ihm in Christus dargeboten ist, nicht aber wird sie ihm dargeboten, weil er sie erwartet hat. So bethätigt sich darin, dass der Glaube für den Menschen Gerechtigkeit und Leben wird, Gottes frei gebende Güte, die aus ihren eignen Impulsen heraus handelt, durch sich selbst zum Geben bewogen, ohne sich abhängig zu machen von irgend einer ihm vorgängigen Leistung des Menschen. Damit ist die Stellung des Glaubenden hoch emporgehoben über diejenige des Wirkenden. Das höchste was dieser in seiner Gottesanschauung erreicht, ist das, dass er in Gott vergeltende Rechtlichkeit denkt, und auf diese begründet sich seine Zuversicht. Er sucht darum für Gott ein Motiv herzustellen, das ihn innerlich zum Geben nöthige, ein ὀφείλημα, Röm. 4, 4. Am Auferstandenen sieht der Glaubende, dass Gott ohne zu vergelten, vergibt und ohne zuerst zu fordern, gibt in einer Liebe, die wahrhaft Feindesliebe ist, Röm. 5, 10. So sind nun alle Schranken und Grenzen von der Güte Gottes abgestreift, und damit wird auch die Zuversicht zu ihm unbedingt.

Weil in der Rechtfertigung Gnade wirksam ist, besteht auch jenes bekannte Dilemma für Paulus nicht: entweder ist der Glaube wirklich Gerechtigkeit, dann gilt nicht mehr, dass Gott den Gottlosen gerecht spreche, oder der Glaube ist seinem eignen Wesen nach nicht Gerechtigkeit, dann zerfällt Gottes Urtheil, das ihn Gerechtigkeit heisst, in Unwahrheit. Dergleichen Schlüsse stehn logisch und ethisch noch tiefer als jener Gedanke des Wirkenden: ist Gott nicht verpflichtet, so gibt er nichts. Denn hier ist Gott vollends in Passivität versetzt, und darauf reducirt, das menschliche Verhalten zu beur-

theilen. Weil Paulus einen gebenden Gott hat, hat ihn diese »Schwierigkeit" seiner Rechtfertigungslehre nicht gedrückt. Wäre Gott nur der Beobachter des menschlichen Wirkens und somit der Mensch allein der Handelnde, dann könnte allerdings von Glaubensgerechtigkeit, aber auch von Glaube keine Rede sein, dann müsste der Mensch wirken und er stürbe hülflos an seinem Werk. Weil aber der Gott des Paulus sich nicht damit begnügt, das Verhalten des Menschen zu kritisiren, sondern gebend und schaffend in sein Leben eingreift und zwar gerade dann, wenn er urtheilt und richtet, darum besteht für Paulus beides zusammen: dass der Gottlose gerecht gesprochen wird, also zur Rechtfertigung im Glaubenden selbst kein Motiv und Grund vorhanden ist, und dass der Glaube Gerechtigkeit ist und diess so völlig und real, dass er das Urtheil Gottes: du bist gerecht, für den Menschen begründet und trägt. Die Einigung beider Sätze liegt einfach darin, dass Gott in Gnade handelt, in einer frei anhebenden, schaffenden Güte, welche die Gottlosigkeit vergibt und sie damit annullirt und dem Glaubenden alles gibt, was in seinem Wesen und Wollen allseitig gerechte Verhältnisse herstellt. Vom Begriff der Gnade aus war es Paulus auch von Bedeutung, dass in der Aussage der Schrift über den Glauben Abrahams von Zurechnung die Rede ist. Er fasst den Begriff nach der Weise, wie er die Schrift las, scharf und denkt in ihm den Gnadenakt. Er will damit keineswegs die Rechtfertigung nur in die ideelle Sphäre einschränken, wohl aber damit ausdrücken, dass der Glaube nicht auf dem Wege einer natürlichen oder rechtlichen Nothwendigkeit seine Frucht wirkt, sondern durch Gottes gütigen Willen, der gerne gibt, der auch dem Gottlosen gegenüber nicht gebunden ist, sondern auch ihm sich als Grund und Ziel des Vertrauens darbietet, und auch in ihm Glaube wirken will und kann, weil er auch ihm Gerechtigkeit als neue Schöpfung — καινὴ κτίσις, 2 Kor. 5, 17 — schenkt.

Die Furcht, als würde durch die Unabhängigkeit der Gabe Gottes von allem menschlichen Wirken, wie sie aus der Spontaneität der göttlichen Güte folgt, die Stellung des Menschen unsicher und die Frucht und Wirkung des Glaubens zweifelhaft, als wäre die Erreichung der Gerechtigkeit und des Lebens sicherer und leichter, wenn sie durch das eigne Handeln des Menschen bedingt wäre, lässt Paulus tief unter sich. Ihm gilt das Gegentheil: darum aus Glauben, damit nach Gnaden, auf dass die Verheissung fest sei, Röm. 4, 16. Unsicherheit und Furcht haftet am menschlichen, nicht aber am göttlichen Wirken in der Unbedingtheit seiner Güte. So gewiss Paulus selbst glaubt und Gott eine ungebrochne Zuversicht entgegenbringt, konnte er nicht anders schliessen als so: nach Gnade, also fest. Hierin ist sein Denken unmittelbar durch sein eignes glaubendes Verhalten bestimmt. Er traut seinem Gott so, dass ihm nur das, was aus Gottes eigner Güte folgt, sichrer Besitz und Eigenthum in des Wortes vollem Sinne ist.

Mit Theorien, welche die Glaubensmahnung als ein willkürliches Statut betrachten, durch das nunmehr mit Rücksicht auf die menschliche Schwäche an Stelle der vielen und schweren Werke der Glaube als einzige und leichte Heilsbedingung gefordert sei ohne innern Zusammenhang seiner seligmachenden Bedeutung mit seinem Inhalt und Wesen, hat Paulus nichts gemein; er würde ein Bewusstsein, dem der Glaube als etwas willkürliches erscheint, was nur kraft einer gesetzlichen Anordnung nothwendig und heilsam sei, schwerlich Glaube genannt haben. Die That Gottes kann dem Menschen nicht jenseitig und seinem Innenleben fremd bleiben, wenn ihre Gabe Besitz und Gut des Menschen werden soll; sie muss in seinem geistigen Wesen und Leben ihre Wirkung und Folge finden; eine rein naturhafte Umwandlung, die nicht in, sondern nur an der Persönlichkeit bewusst- und willenlos geschähe, würde dieselbe in ihrem geistigen Wesen herabsetzen, während sie in Christus

gerade zu wahrhaft geistigem Charakter emporgehoben werden soll. Die in Christi Erscheinung offenbare und wirksame Gnade hat aber nur im Vertrauensakt ihre direkte, geradlinige, nothwendige Fortsetzung und Fortwirkung. Und auch diese Folge hat der Mensch aus Gottes That nicht isolirt von ihm zu ziehn. Das apostolische Wort, welches das Hören des Glaubens ermöglicht, vermittelt dem Menschen zugleich Kraft Gottes, Röm. 1, 16 vgl. 1 Kor. 1, 18, zu der sich das Wort freilich nur dann, aber auch dann sofort gestaltet, wenn ihm Glauben entgegenkömmt. Damit vermittelt dasselbe dem Menschen ein ihm innerlich werdendes Rufen Gottes, das ihn über das Aergerniss des Kreuzes hinweg hebt und ihm dessen Innenseite aufschliesst, 1 Kor. 1, 24 vgl. 21. Diese Kraft Gottes, in welcher der Glaube begründet ist, erfährt der Mensch in seinem Innenleben durch Gottes Geist, 1 Kor. 2, 4. 5. Während der bewusst- und willenlos zum stummen Götzen getriebne Heide sich von vornherein als von keiner Wirkung des Geistes Gottes berührt zeigt, während aber auch der Jude, welches immer sein Ruhm sei, sich als vom Geiste Gottes geschieden zeigt, weil und so lange er Jesus verflucht, ist das Jesus als den Herrn bekennende Wort Kennzeichen und Beweis für Dasein und Wirksamkeit des Geists, weil es nur in ihm zu Stande kömmt, 1 Kor. 12, 3; eben diess aber ist das Glaubenswort, Röm. 10, 8. Die Selbigkeit des Glaubens zwischen Paulus und seinen Gemeinden ruht darin, dass sie denselben Geist haben, und dieser ist Geist des Glaubens als der im Menschen Glauben wirkende, 2 Kor. 4, 13 [1]). Der Ruf zu Gott als dem Vater ist Kennzeichen und Werk des Geists, Röm. 8, 15. Gal. 4, 6. Paulus hat also im Gedanken an ein lebendiges Ineinanderwirken des göttlichen Geists und menschlichen Ichs die Beziehung zwischen Geist und Glaube doppelseitig bestimmt. Aus

1) Ueber 2 Kor. 4, 13 siehe Erl. I7.

dem Hören des Glaubens wird der Geist empfangen, Gal. 3, 2, und vom Geiste das zustimmende und ergreifende Wort des Glaubens gewirkt. Dieselbe Doppelbeziehung dürfte in Röm. 1, 17 auch zwischen dem Glauben und der Gerechtigkeit Gottes ausgesprochen sein: er ist Grund ihrer Offenbarung, aber ebenso die Wirkung derselben. Gott deckt im Evangelium dem Menschen seine Gerechtigkeit auf in Folge des Glaubens, ἐκ πίστεως, und zugleich εἰς πίστιν, so dass Glaube daraus entsteht. Er trägt die ganze Kraft persönlicher Entschliessung und Begehrung in sich — καὶ ἡμεῖς ἐπιστεύσαμεν, Gal. 2, 16 — doch nicht als den spontan anhebenden Faktor, sondern als erzeugt und getragen durch Gottes Wirken. Damit aber dass der Glaube in seinem eignen Werden und Entstehn von Gott abhängt, bleibt die Vermittlung der Gerechtigkeit und des Lebens völlig in Gott beschlossen auch an der Stelle, wo sie in der Persönlichkeit des Menschen selbst sich vollzieht; jene erweisen sich dadurch vollends als Gabe der Gnade, χάρισμα, denn auch der Glaube ist χαρισθέν, Phil. 1, 29.

Das göttliche Geben bricht, wenn es im Menschen seine Folge nicht findet, fruchtlos ab. Darum gehört der Glaube unabtrennbar zum Versöhnungswerk und dasselbe ist für den Menschen nicht vorhanden ohne ihn. Als die einzig zulässige und richtige Folge aus der Gnade erhält er die Bedeutung eines ursachlich mitwirksamen Faktors zum Gerechtigkeits- und Lebensbesitz. Paulus gibt dem göttlichen Handeln den Glauben in ganz analoger Weise als vermittelnde Ursache bei wie die objektiven im Tode Jesu liegenden Momente; er sagt gleicherweise: wir wurden in Jesu Blut gerechtfertigt, Röm. 5, 9, durch den Loskauf der in seinem Tode geschehen ist, Röm. 3, 24, und wir wurden gerechtfertigt aus oder durch Glauben, Röm. 3, 28. 5, 1. Oder er stellt beide ursächlichen Faktoren ausdrücklich neben einander: Gott hat Christus hingestellt als Gnadenthron durch Glauben in seinem Blute, Röm. 3, 25, womit die von Chris-

tus ausgehende Gnadenwirkung in analoger Weise wie aus seinem Sterben so aus dem Glauben des Menschen abgeleitet ist; wie er der Vermittler der Gnade wird als der welcher sein Blut geopfert hat, so wird er es andrerseits dadurch, dass sich der Glaube an ihn schliesst. Paulus hat das Werk Christi nicht getheilt in zwei getrennte Akte, von denen der eine nur objektiv, der andre nur subjektiv begründet wäre, sondern das eine und selbe göttliche Rechtfertigen und Versöhnen vollzieht sich in dem was in Jesus geschah, und sodann, indem es übergreift in die subjektive Sphäre, in dem was im Menschen geschieht im Glauben. Diese Zusammenschau des Todes Jesu und des Glaubens als Vermittlung eines einigen ungetheilten göttlichen Handelns zeigt, wie unmittelbar im Gedanken des Paulus Jesu Tod und der Glaube an einander gebunden siud wie der Grund und die Folge, wie das Objekt und sein Reflex im Subjekt. Diese Konsequenz ist von Gott gewollt; in dem was an Christus geschehen ist, ist sein Wille enthalten, dass der Mensch ihm glaube. Daher kann Paulus vom Gesetz des Glaubens reden, *νόμος πίστεως*, Röm. 3, 27. Der Mensch steht nun vor einer göttlichen Ordnung, die sein Verhalten als Glaube normirt und zwar so, dass sie im Glauben ihren ganzen Inhalt hat.

Das Band zwischen dem göttlichen Wirken und dem menschlichen Glauben ist nicht nur logischer, sondern ethischer Art. Verweigert der Mensch der Wahrheit die Aufnahme in sein Innenleben, so liegt das Motiv hiezu in einer falschen Willensstellung. Die Wahrheit kann nur wegen ihres Zusammenhangs mit dem Recht, das von ihr aus seine Beleuchtung empfängt, Objekt des Widerwillens werden und Abweisung erfahren. Durch Ungerechtigkeit hält man die Wahrheit darnieder, Röm. 1, 18; dem Gehorsam gegen die Wahrheit steht der Gehorsam gegen die Ungerechtigkeit entgegen, 2, 8; im Wohlgefallen an der Ungerechtigkeit glaubt man der Wahrheit nicht, 2 Thess. 2,

12 cf. 10. Findet dagegen die Wahrheit im Menschen Raum und Bahn, schaut er sich selbst wie er ist und Gott in seiner Wahrheit und Gnade wie er ist, so ist damit die Ungerechtigkeit in seinem Wollen durchbrochen und das erste, grundlegende Moment der Gerechtigkeit in ihm realisirt.

Der Glaubensakt bildet darum die genaue Antithese zu demjenigen Verhalten, das Paulus als die Wurzel des ganzen heidnischen Elends heraushebt, Röm. 1, 18 ff. Der Heide kennt Gottes Wahrheit und Recht, er ehrt aber Gott nicht als Gott, insbesondere nicht dankend für das Gute, was er ihm gibt. Er vertauscht die Wahrheit gegen leere Wahngebilde und zieht seine Herrlichkeit hinab in's Irdische; daraus folgt seine ganze Verkommenheit, die Preisgabe in die Korruption des Lasters. Mit Jesu Tod und Auferstehn steht der Mensch wiederum vor der Frage, ob er Gott in seiner Wahrheit, Herrlichkeit, Güte anerkennen will. Glaubt die Gemeinde, so bejaht sie Gottes Wahrheit, ehrt ihn als Gott und dankt ihm für seine Gabe. Sie setzt damit an die Stelle des heidnischen Verhaltens einen Akt, der jenem diametral entgegengesetzt ist und die in ihm begonnene Entwicklung in der Wurzel abbricht. Freilich hat Paulus jene Loslösung von Gott, durch die der Mensch zum Heiden wird, nicht Unglaube genannt, so dass auch im Ausdruck der Unglaube als Princip des Verderbens für die vorchristliche Welt, der Glaube als Grund der Errettung für die Gemeinde gegen einander stünden. Er verallgemeinert den Glaubensbegriff nie über die Gabe Gottes in Christo hinaus. Allein darin, dass jene Entehrung Gottes und die Verweigerung des Danks auf die in den natürlich gegebnen Verhältnissen des Lebens enthaltne Güte und Wahrheit Gottes sich bezieht und nicht auf die in Christus erschienene Gnade, liegt doch nur ein Unterschied im Inhalt der göttlichen Kundgebung, die abweisend oder aufnehmend beantwortet wird; dagegen subjektiv nach der ethischen Seite bildet der Glaube, der Gottes Gabe in Chris-

tus hört und dankbar erfasst, die totale Wendung zu jenem Verhalten, das Gott in seiner Güte kennt und ihn nicht ehrt noch ihm dankt. Es zerfällt somit das göttliche Handeln, wenn es auf das heidnische Verhalten als Zorn antwortet und demselben Heiden, wenn er an Christus glaubt, Reich und Seligkeit gibt, nicht in zusammenhangslose, einander widersprechende Akte; es ist vielmehr ein in sich einiges Verhalten Gottes, das sich selbst gleich bleibt und ohne Ansehn der Person richtet, wenn die Verleugnung der göttlichen Güte die Preisgabe des Menschen und die Anerkennung derselben die Aufnahme des Menschen in Gottes Gnade und Leben zur Folge hat.

Auch mit demjenigen Verhalten, welches dem Gesetze gegenüber das normale ist, so weit überhaupt im fleischlichen Menschen ein normales Verhalten zum Gesetz zu Stande kömmt, bleibt der Glaube in innerer Parallele. Das Gesetz kann wenigstens diess erreichen, dass ihm der Mensch zustimmt als gut, *σύμφημι τῷ νόμῳ ὅτι καλός*, Röm. 7, 16, und sich am Gesetze freut, *συνήδομαι τῷ νόμῳ*, 7, 22. So bringt das Gesetz immerhin die Vernunft des Menschen zur Unterwerfung und zum Dienst unter Gott und wirkt eine Scheidung, in der sich das »Ich" des Menschen ablöst und sondert von der in ihm wohnenden Sünde. Der Glaubensimperativ verlangt Christo gegenüber nichts anderes, Zustimmung zum Wollen Gottes, wie es in Christi Tod und Auferstehung sich kund gibt, Mitfreude an dem, was Gott gethan hat, Oeffnung der Vernunft, 2 Kor. 4, 4, gegenüber dem Licht, das Gott dem Menschen leuchten lässt. Der sittliche Schaden des Juden, für den er verantwortlich ist und der ihm Zorn einträgt, besteht auch bei ihm darin, dass er zwar die Ausgestaltung der Erkenntniss und Wahrheit im Gesetze hat, aber sie faktisch verleugnet und bei Seite wirft. Zu diesem Verhalten bildet der Glaube wiederum das direkte Gegentheil; er setzt vielmehr das normale Verhalten zum Gesetz der neuen Offenbarung Gottes gegenüber fort. Allerdings geht nun die

Folge des Glaubens völlig hinaus über das, was dem Menschen die Zustimmung zum Gesetze verschafft, doch diese Differenz in der Folge ist objektiv begründet in der gänzlich differenten Art und Wirkung des Objekts, an das hier und dort der innere Anschluss zu Stande kömmt. Die Freude am Gesetz, das nichts schafft und gibt, sondern nur gebietet, ändert den realen Zustand des Menschen nicht. Die Freude aber, welche aus der schaffenden Gnade, dem gerechtsprechenden Gott, dem auferstandnen Christus entspringt, lässt den Menschen nicht im Elend, sondern ist in sich selbst Besitz der göttlichen Güter. Nach der subjektiv menschlichen Seite aber ist das Verhalten, welches das Gesetz im Menschen wirkt, demjenigen, zu welchem der Mensch in der Glaubenspredigt aufgerufen wird, parallel. Auch hier zersplittert sich die göttliche Weisung nicht in eine willkürliche Mannigfaltigkeit.

Wenn schon durch die Zustimmung zum Gesetz eine Scheidung des Ichs von der Sünde eintritt, so dass nicht mehr »ich" sondern »die in mir wohnende Sünde" das Böse vollbringt, Röm. 7, 17. 20, so ergibt die glaubende Bejahung des Todes Jesu vollends einen Akt durchgreifender Lösung des persönlichen Wollens vom korrupten, sittlich verwerflichen Triebleben, das in seiner Begier als von Gott gerichtet und dem Tode dahingegeben erkannt ist. »Wir waren im Fleisch", Röm. 7, 5, nun sind wir's nicht mehr, die Person hat sich von demselben gelöst und jener Wunsch, der die Frage erzeugt: wollen wir nicht bei der Sünde bleiben? ist zerstört: wir, die wir der Sünde gestorben sind, Röm. 6, 2.

Todt für das Böse! diese absolute Negation desselben ist die dem Glaubenden eigne Willensstellung, und zwar nicht nur als Wunsch: wäre ich todt! oder als Vorsatz: ich will ihm sterben! sondern als Faktum: ich bin ihm todt. Nicht die Sünde stirbt zunächst durch Christi Kreuz und den Glauben daran, denn sie hat im menschlichen Wesen eine naturhafte Begründung

wohl aber stirbt der Glaubende für das Böse, auch für die in ihm selbst wohnende und wirkende Sünde. Im bewussten eignen Wollen sind die Bezüge zur Sünde gelöst und das Böse ist damit reducirt auf seinen naturhaften Bestand und aus dem persönlichen Leben hinausgedrängt. Paulus nennt gerne die Taufe als denjenigen Moment, in welchem der Mensch der Sünde stirbt, wobei er auch die äussere Symbolik des Vorgangs im Auge hat, der den Menschen im Wasser untergehn lässt und in dasselbe versenkt als wie in ein Grab. Aber dieser Gleichnisswerth der Taufe ruht auf ihrer innern reellen Bedeutung. Das dem Sünder bereitete Bad hält ihm als ein Abbild des Todes Jesu dessen Frucht und Wirkung vor, die Verurtheilung, die in demselben liegt, sofern er durch das Bad als unrein und dem Tod verfallen bezeichnet ist, aber auch die Gnade des Kreuzes, sofern ihm dasselbe Reinigung vorhält und den Zutritt zur Gemeinde des Christus öffnet. So versetzt das Getauftwerden in den Tod Jesu hinein; denn es bezeichnet denjenigen Moment, wo Tod und Auferstehung Jesu nach ihrer innern Bedeutung dem Menschen vorgehalten und von ihm in einer That, die sein bisheriges Leben negirt und schliesst und ein neues beginnt, ergriffen und angeeignet werden. Damit dass Paulus das Absterben von der Sünde in die Taufe verlegt, bestimmt er die Lösung vom Bösen nicht als das Ergebniss einer allmählichen sittlichen Entwicklung, sondern als einen einheitlichen Akt, als eine durchgreifende Wendung des Willens, die ihm ein für allemal eine neue Richtung und Bestimmtheit gibt, und zwar bildet diese innere Wendung die Basis und Voraussetzung der ganzen Christenstellung; der Gedanke: wir wollen bei der Sünde bleiben, negirt die Taufe und das was in ihr geschehen ist, greift also bis hinter die Taufe zurück in's heidnische Denken hinein. Darum ist diese Lösung von der Sünde vom Glauben nicht zu sondern, wie denn dieser die innere Seite am Taufbegehren bildet. Die vertrauende Erfassung des Todes Jesu gibt

dem Wollen diejenige Bestimmtheit, welche dem objektiven Inhalt dessen, was Grund des Glaubens wird, entspricht. Christus starb der Sünde, damit ist auch der Glaube Verneinung derselben. Die Zustimmung zum Gericht Gottes wird zum Selbstgericht; indem der Glaubende durch einen ernsten umfassenden Verzicht auf sich selbst hindurchgeht, hat er damit vor allem aus und in erster Linie auf die Sünde verzichtet. Beugt er sich unter Jesu Tod und erfasst er ihn als seinen eignen Tod, so gibt er das Sündliche preis mitsammt seiner naturhaften Wurzel und zwar unbedingt, rund und ganz. Sein Wille ist von der Sünde abgezogen, so gewiss als er glaubt. Das ist die Weise, wie die Theilnahme am Tode Jesu jetzt schon für den Glaubenden mitten im Fortbestand seines natürlich-sündlichen Wesens Erfahrung, Erlebniss und Gegenwart ist, und es zeigt sich hier vollends, wie unpaulinisch es ist, wenn in das Glaubenswort: mit Christo gekreuzigt ein »gleichsam" eingeschoben wird. Hat dasselbe seine Wahrheit in der Bedeutung des Todes Jesu vor Gott in dessen Gedanken und Willen, sofern im Tode Jesu dem Glaubenden das Reich geöffnet ist, welches Fleisch und Blut nicht erben, hat desshalb die Aneignung dieser Gabe zunächst den Charakter einer Hoffnung, dass auch der Glaubende von seiner Fleischlichkeit erlöst einer vom Geist erfüllten, verklärten Lebensgestaltung theilhaft werden wird, so hat das Mitbetroffensein vom Tode Jesu nun auch eine sehr reelle gegenwärtige Seite, die im Zustand und Verhalten des Glaubenden als seine Eigenschaft vorhanden ist, zwar noch nicht nach seiner äussern leiblichen Seite, wohl aber in derjenigen Sphäre, welche das innerste Wesen seiner Person ausmacht und zwar darin, dass das an Fleisch und Sünde gebundene Wollen, Trachten, Lieben gerichtet, negirt und gestorben ist. Wenn der Glaube die vermittelnde Ursache für Gerechtigkeit und Leben ist, so ist er es

auch kraft dieses seines sittlichen Inhalts, darum weil in ihm der Mensch der Sünde stirbt.

In analoger Weise ergibt die Theilnahme an der Auferstehung Jesu nicht nur einen künftigen, sondern auch schon einen gegenwärtigen Besitz des Glaubenden, da ja durch das Selbstgericht und die in ihm enthaltne Verneinung des fleischlichen Wollens keine Leere, kein Stillstand des Willens und Lebens, kein Todeszustand entsteht, vielmehr dem Menschen unmittelbar der positive Inhalt der That Gottes, ihre Gabe dargeboten ist, und die Zuversicht, welche dieselbe ohne innere Einsprache und Widerrede sich aneignen kann und darf, wird um so fester und gewisser, je mehr der Tod Jesu innerlich miterlebt und angeeignet ist: wenn wir mit Christo starben, so glauben wir, dass wir auch mitleben werden mit ihm, Röm. 6, 8. Diese Zuversicht, welche der künftigen Theilnahme an der Lebensherrlichkeit Jesu gewiss ist, ergibt aber auch schon eine neue Lebensgestaltung für die Gegenwart, καινότης ζωῆς Röm. 6, 4. Wird die Bejahung des göttlichen Gerichts sofort zum Selbstgericht, so wird auch die Bejahung der Liebe Gottes und der Christusstellung Jesu sofort Willensbestimmtheit, die auf Gott in Christo gerichtet, in ihm ihr Motiv und Ziel besitzt. Der Verband, in den die Liebe Gottes den Menschen zu sich stellt, kann nicht erkannt urd erfasst werden, ohne dass der Mensch sich selbst Gott verbindet und seine Angehörigkeit an Gott bejaht und eben damit auch seinerseits aufrichtet, Röm. 7, 4. Das Glaubenswort: Herr ist Jesus, schliesst unmittelbar in sich: ich bin sein Knecht; leben wir, so leben wir für den Herrn, mein Leben ist Christus. Und diese Hinwendung des Lebens auf ihn ist, so gewiss der wahrhaftige Gott und der wahrhaftige Christus in seiner Gerechtigkeit erkannt und Grund des Glaubens ist, ein Unterthanwerden unter die Gerechtigkeit, δουλωθῆναι τῇ δικαιοσύνῃ Röm. 6, 18, da sich Gott von seinem heiligen und guten Willen nicht lösen lässt. Damit ist das

negative Ergebniss, die Verneinung des sündigen Begehrens, positiv ergänzt und vollendet zur Bindung des Wollens an das, was göttlich gerecht ist.

Dasselbe Resultat ergibt sich aus dem Verhältniss des Geistes zum Glaubenden. Derselbe ist nicht nur Leben in Unzerstörbarkeit und Herrlichkeit,[1] sondern zugleich heiliges Wollen, ein Begehren, ἐπιθυμεῖν Gal. 5, 17, das dem Fleische direkt entgegengesetzt ist, weil es das göttlichen Wollen ist. Er tritt darum sofort in Beziehung zum menschlichen Wollen und Trachten und wird ethische Potenz als die neue Norm, nach welcher der Glaubende liebt, die ihm nun nicht mehr äusserlich als blosse Vorschrift, γράμμα, entgegensteht, sondern in ihm ist als Kraft und Wirksamkeit. Diese neue Richtung und Bewegung des Denkens und Wollens, überhaupt der ganzen Lebensbethätigung, fasst Paulus unmittelbar mit der jenseitigen vollendeten Lebensgestalt zusammen. Damit ist ein göttliches und darum unzerstörbares im Menschen entstanden, was seine jenseitige und künftige Erneuerung als deren Realgrund in sich schliesst. Es ist die beginnende Umgestaltung in Christi eigne Herrlichkeit, δόξα, 2 Kor. 3, 18, als Wirkung der Auferstehung Christi ewiges Leben mitten in der Fleischlichkeit und Sterblichkeit. Der Glaube ist nicht anders das kausale Moment zur Rechtfertigung als so, dass er ein Gott hingegebnes und darum der Gerechtigkeit positiv unterthanes Leben schafft.

Mit der Abwendung des Vertrauens vom eignen Ich und dem völligen und alleinigen Anschluss desselben an Gott und Christus ist die selbstische Verkehrung des Willens durchbrochen. Wer Christo lebt, lebt nicht mehr sich; der Verzicht auf das eigne Ich ist der Tod der selbstsüchtigen Verknechtung des Wollens an dasselbe und damit die Geburt der Liebe. Jenes »für Gott und Christus leben" ist, weil es Grund und Ziel des Lebens über das Ich hinausversetzt und dasselbe völlig ein- und unterordnet in Gottes und Christi Willen und Wirken,

unmittelbar Liebe, Gottes und Christi Liebe, damit aber auch Liebe zum Menschen. Paulus lässt sie ungeschieden; sie ist ihm in ihrer Richtung auf den Menschen nichts anderes als in ihrer Richtung auf Gott, 1 Kor. 13. Ist einmal die Lösung des Menschen vom eignen Selbst zu Stande gekommen, so ist sein Verhalten, ob es sich Gott zuwendet oder dem Menschen, Liebe, die nicht das ihrige sucht, und diess um so mehr, weil die That Gottes, an die der Glaube sich anschliesst und aus der er seinen Inhalt und seine fruchtbare Kraft erhält, ihrerseits die Offenbarung der Liebe ist. Dieses Lieben des Menschen ist in derselben Weise Gottes Liebe, *ἀγάπη τοῦ θεοῦ* Röm 5, 5, *τοῦ Χριστοῦ*, 2 Kor 5, 14, wie die Gerechtigkeit des Glaubens Gerechtigkeit Gottes ist. Aus der dem Menschen zugewandten Liebe Gottes und Christi entspringt es, es ist der Uebergang derselben in das Innenleben des Glaubenden selbst. Ebenso ist sie mit dem Geist gesetzt, wie denn die Begründung in Gott, im Christus und im Geiste sich nothwendig stets zusammenfinden. Die Liebe ist vor allem andern das Pneumatische, 1 Kor. 13; im Geiste Gottes wird die Liebe ausgegossen in das Herz des Menschen, Röm. 5, 5. Wird der Glaube Ursache der Gerechtigkeit und des Lebens, so wird er es nicht anders als so, dass er den Moment bildet, in welchem mit dem Verzicht auf eignes Recht, eigne Kraft, eignes Leben in der Bejahung der gebenden Gnade Gottes und Christi die Liebe im Menschen entsteht. Mit jenem »Urtheil", dass mit dem Einen alle starben, damit sie Christo leben — und dasselbe bezeichnet den Moment, wo der Glaube in ihm entstand, das *πιστεῦσαι* — ward Christi Liebe für Paulus die regirende Macht, die sein Wollen fasst, umschlossen hält und in ihre eigne Bahn leitet, *συνέχει ἡμᾶς* 2 Kor. 5, 14, und so gewiss und so weit als die Liebe all sein Handeln hervorbringt als kräftiges Motiv, so gewiss gilt: nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir, Gal. 2, 20.

Darum ist die Liebe grösser als der Glaube. Der höhere Werth derselben ist damit noch nicht benannt, wenn sie als sich äussernd dem Glauben gegenübergestellt wird als dem im Innenleben beschlossnen Akt. In den formalen Kategorien äusserlich und innerlich liegt für sich allein keine Aufhellung ihres verschiednen Werths, dieselben sind überhaupt völlig ungeeignet, Liebe und Glauben von einander zu unterscheiden, weder ist der Glaube ohne Aeusserung, wenn er Berge versetzt, 1 Kor. 13, 2, noch ist die Liebe ein nur nach aussen gewandtes, vielmehr unterscheidet Paulus ausdrücklich die Aeusserungen der Liebe, die Hingabe des Eigenthums, ja die Selbstaufopferung von der Liebe selber, 1 Kor. 13, 3, und heisst jene Aeusserungen werthlos, wenn sie nicht in der Liebe ein Inneres besitzen, aus dem sie erwachsen als aus ihrem Motiv. Die Liebe ist der Zielpunkt des göttlichen Willens, der wiederum den Ausdruck und den Inhalt des göttlichen Wesens bildet. Sie ist die Summe des Gesetzes, das Geistartige, worin die Uebereinstimmung mit Gott für den Menschen erreicht ist. Die Gleichgestaltung mit Gottes Willen und die Mitwirkung mit ihm ist erst dann gewonnen, wenn die Liebe Christi im Menschen lebt. Darum ist der Glaube ohne sie nichts, denn er gelangt ohne sie nicht zu seiner Wirkung und zu seinem Ziel. Wie das Werk Gottes in Christus für den Menschen unfruchtbar bleibt, wenn es nicht in ihm zu seiner Konsequenz gelangt im Glauben, so ist wiederum der Glaube unfruchtbar und nutzlos, wenn er nicht zur Wurzel der Liebe wird, wenn nicht jenes Wollen und Handeln aus ihm geboren wird, das Gott und dem Bruder hingegeben ist. Wenn sich Paulus, 1 Kor. 13, 2, den Glauben zu seiner Fülle entfaltet und doch den Menschen an Liebe leer und den Glauben also werthlos denkt, so streitet diess nicht gegen den engen Kausalverband, in den Paulus Glaube und Liebe zu einander setzt. Denn die Liebe wird aus dem Glauben nicht durch einen physischen wil-

lenlosen Konnex, dieser kann darum gelöst werden durch verkehrtes Wollen, und das Verhalten der Korinthischen Gemeinde, die einen Reichthum an charismatischen Kräften zeigt, aber in den Gebrauch derselben ein selbstisches Moment einfliessen lässt, bewegt ihn, den Gedanken scharf auszusprechen, dass kein Geistbesitz und auch keine Glaubenskraft Werth hat ohne die Liebe. Ganz analog denkt er das Erkennen zu seinem Ziel gelangt, aber liebeleer, und doch ist nach 1 Kor. 8, 1 ff. in Wahrheit keine Erkenntniss da, wo die Liebe fehlt, weil das menschliche Erkennen auf einem Erkanntsein beruht von Gott her, welches das innerste der Persönlichkeit, ihr Wollen, nicht unberührt lässt, sondern dasselbe göttlich gestaltet zur Liebe. Analog gilt der Satz, dass ohne Liebe nicht geglaubt wird, sie ist es ja, die »alles glaubt". Die Scheidung von Glaube und Liebe setzt einen real unmöglichen Fall zum scharfen Ausdruck für die Unentbehrlichkeit der Liebe, sie hat aber darin ihre Wahrheit, dass mit der vertrauenden Zuwendung zur Liebe Gottes die Frage nicht mit einem Male erledigt ist, sondern sich im Verlauf der Lebensbewegung immer neu stellt, ob der Mensch mit seinem eignen Wollen in Gottes Wollen eingehen will und das was er im Glauben besitzt und empfängt, fruchtbar machen will im Dienst Christi für die Brüder. Diese Auswirkung des Glaubens zur Liebe kann durch sündiges Wollen unterbleiben und damit ist zunächst der Werth des Glaubens vor Gott, mit ihm aber auch sein Wesen als gewisse Zuversicht zu Gott zerstört.

Der Glaube setzt den Menschen somit allseitig in ein gerechtes Verhalten hinein, er ist gegenüber dem eignen natürlich-sündlichen Wesen Lösung von demselben, gegenüber Gott Bindung an ihn, die ihm lebt, gegenüber den Menschen Hingabe an sie in der ihnen dienenden Liebe. Damit sind alle Lebensbezüge im Glaubenden gerecht gestaltet und es hat sich erwiesen, dass die Rechtfertigung, die Gott dem Menschen in

Christi Tod gewährt hat, den Glaubenden nicht nur gerecht nennt, sondern ihn aus und durch Glauben in die Gerechtigkeit hineinstellt. Damit kehrt nun auch das Werk auf neuer und höherer Stufe im Glauben wieder. Jener Dienst Gottes und Christi, jenes Leben für ihn in der Liebe ist ein neues Handeln und Wirken; indem die Liebe zum Glauben hinzutritt, hat dieser ein Organ erlangt, durch welches derselbe, so sehr er zunächst ein rein receptives Verhalten ist, eine Thätigkeit entfaltet und Werk erzeugt, Gal. 5, 6. Doch das Verhältniss desselben zur Rechtfertigung hat sich umgekehrt; suchte der Mensch die Rechtfertigung auf Grund des Werks, so empfängt er nun das Werk durch die Rechtfertigung. Mit dem Werk ist auch das Gesetz zu seiner neuen und nun erst wirklichen Geltung im Menschen gelangt. Denn da es sich zusammenfasst im Gebot der Liebe, so ist das, was das Gesetz als gerecht feststellt, τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου, im Glaubenden erfüllt, Röm. 8, 4. Die Lösung vom Gesetz, durch die Fluch und Gericht desselben vom Menschen weggenommen wird, ist zugleich Aufrichtung desselben nach seinem positiven Inhalt, da jener Imperativ des Geists, in dem der Glaubende den wirkenden Trieb und regirenden Impuls seines Handelns hat, mit der Norm des Gesetzes inhaltlich identisch ist. So wandelt sich auch in Beziehung auf Werk und Gesetz der im Glauben liegende Verzicht in Gewinn; indem sich der Mensch unfähig erkennt zum Wirken des Guten und sich dadurch zum Glauben getrieben und genöthigt sieht, ist er befähigt zu wahrhaft gutem Werk und indem er sich vom Gesetz abwendet hin zu Christus, weil er jenes nicht erfüllen kann, kehrt das Gesetz in ihn ein als »Gesetz des Geists", Röm. 8, 2.

Eine Annäherung der Glaubensgerechtigkeit an die Gerechtigkeit der Werke liegt darin nicht. Nicht nur ist aller Geist- und Liebesbesitz des Menschen ein Empfangenes, so dass alle Arbeit für Gott und Christus und alle fruchtbare Anstrengung

der Liebe niemals für den Menschen Ruhm und Verdienst ergibt, die empfangene Gabe wird auch nicht in dem Sinn Besitz des Menschen, dass er sie unabhängig von Christus und dem Geiste besässe. Der Charakter des Menschen, nach dem was er in sich selbst ist und hat, bleibt fleischlich und unter die Sünde verkauft auch im Glaubenden. Es gilt auch von ihm: in mir d. h. in meinem Fleische wohnt kein Gutes. Es ist lediglich der Lebensverband mit Christus und in ihm mit Gott, welcher den Glauben zur Erfüllung des Gesetzes macht. Darüber hat sich Paulus aufs unzweideutigste ausgesprochen gegenüber dem Gedanken: Christus könnte nicht auferstanden sein, 1 Kor. 15, 14 ff.

Seiner eignen Gemeinde, deren Glauben an Gott er nicht in Frage stellt, welcher er auch zugesteht, dass sie sich von ihren heidnischen Verirrungen gereinigt hat, 6, 11, annullirt er alle rechtfertigende Wirkung ihrer christlichen Frömmigkeit, gesetzt Jesus wäre nicht auferstanden. Wird der Auferstandne weggedacht, so ist ihr Gläubigsein keine Lösung von den Sünden, sondern lässt sie in denselben, und nicht Errettung, sondern sie sind die Verlornen mit allem was in ihrer Persönlichkeit vorgegangen sein mag. Ohne seine göttliche Basis ist der Glaube, wie er nun die Religiosität der Gemeinde bildet, so wenig Gerechtigkeit als die vorchristliche Frömmigkeit. Dieses Urtheil ist die direkte Folgerung aus der Grundstellung des Apostels. Ihm ist nichts was der Mensch ist und thut, sondern das was Gott in Christo thut und gibt, Gerechtigkeit und Leben. Darum ist die auf den Glauben gerichtete Hoffnung, die ihn als verdienstliche Leistung vor Gott geltend macht, ebenso trüglich wie der Ruhm der Werke. Der Glaube ist nicht selbst Grund der Zuversicht, der Glaubende glaubt an Christus und nicht an seinem Glauben, sein Glaube hat nur so viel Werth, Besitz und Kraft als das Geben Christi in sich schliesst; fällt dieses weg und bleibt der Glaube somit nur als menschliches Erleb-

niss und Verhalten übrig, so ist er leer und kraftlos, so gut wie alles menschliche; isolirt von Christus ist der Glaube nichts.

Darum tritt auch sowie es sich um die sittliche Lebensaufgabe handelt, nie der Glaubensbegriff in der Motivirung derselben voran. In Röm. 3—5 dominirt er; denn hier handelt es sich darum, wie der Verband mit Gott begründet und erlangt wird; in Röm. 6—8 erscheint er, von Röm 6, 8 abgesehen, nicht mehr, sondern die sittliche Mahnung wird aus der Gemeinschaft des Todes und Lebens Christi und aus dem Besitz des Geistes abgeleitet. Dasselbe zeigt der Galaterbrief: nicht als Früchte des Glaubens sondern als Früchte des Geists sind Liebe Friede Freude u. s. f. bezeichnet. Der Erinnerung an die heidnische Lasterhaftigkeit der Korinther wird nicht entgegengehalten: aber ihr seid gläubig geworden, sondern: ihr habt euch gewaschen, seid gerechtfertigt und geheiligt worden im Namen Jesu und im Geiste unseres Gottes, 1 Kor. 6, 11. Die Sündlichkeit der Unzucht wird nicht damit dargethan, dass sie dem Glauben widerstreite, sie wird klargelegt als Abbruch der gliedlichen Gemeinschaft mit Christus, 1 Kor. 6, 15 ff. Zweifellos ist die ganze Gemeinschaft mit Christus und der Geistbesitz dem Glauben gegebne Gabe und alles was sittlich aus jenem folgt, ist darum in diesem gesetzt, allein diese Folge und Kraft hat er nicht nach seinem psychischen Bestande, sondern in seinem über das menschliche Bewusstsein und Sein hinausgreifenden Grund; das dem Glauben entsprechende Geben Gottes, Christi und des Geists verleiht ihm seinen den Menschen erneuernden Effekt. Auf diese reelle Seite am Glaubensakt greift darum die Ermahnung immer wieder zurück; denn in ihr und nicht in seiner menschlich-seelischen Seite ist begründet, dass der Glaube nicht ohnmächtig ist wie die Zustimmung zum Gesetz, sondern »das Gesetz des Geists des Lebens" im Menschen wirksam macht.

Bis hinaus zum höchsten Ziel der Welt, da Gott in allen

alles sein wird, vermittelt sich die Offenbarung und Gabe Gottes an dieselbe durch das Wirken Christi, und da dieses dem Glaubenden zu Theil wird, so erhält der Glaube durch den absoluten Inhalt des Werkes Christi eine unbegrenzte Allgenugsamkeit. Wie der Glaube in der Begründung der Verbundenheit mit Gott keinen andern innern Vorgang neben sich hat, der ihm koordinirt werden könnte als seine Ergänzung, wie es für Paulus neben dem Glaubensakt nicht noch eine von ihm zu unterscheidende Busse oder Bekehrung gibt, da jenes Verstummen vor Gott in der Erkenntniss der Sünde, Röm. 3, 19, jenes Wissen, dass das eigne Werk nicht Gerechtigkeit ist, Gal. 2, 16, sich allerdings vom Glauben unterscheiden lässt als ein ihm vorangehender und ihn bedingender Akt, doch Heilsamkeit und Fruchtbarkeit nicht für sich allein sondern nur in sofern besitzt, als es Voraussetzung und Motiv zum glaubenden Verhalten ist, so ist er auch für die Erhaltung und Vollendung der Beziehung zu Gott der alles in sich schliessende Grund. Paulus nennt das aus der Versöhnung mit Gott sich ergebende höchste Resultat, »dass er euch heilig und fleckenlos und ohne Anklage vor ihn stelle", als der Gemeinde sicher zu Theil werdend, »wofern ihr im Glauben bleibt", Kol. 1, 22. 23. Und zwar bleibt ihm der Glaube durch das ganze Christenleben hindurch ein mit sich selbst gleichartiges Verhalten. Auch der Glaube geht ein in die Bewegung und Entfaltung, deren das geistige Leben des Menschen fähig ist: er kann und soll wachsen, 2 Kor. 10, 15. 2 Thess. 1, 3; diess schon darum, weil er durch den Einblick in das Wesen und Wirken Christi bedingt ist. Darum entsteht er auf Grund der ersten anhebenden Verkündigung Christi noch nicht sofort in seinem vollendeten Bestand, sondern es fehlt ihm in seiner Erstlingsgestalt nothwendig noch vieles, es gibt ὑστερήματα τῆς πίστεως, 1 Thess. 3, 10 vgl. den Gegensatz zwischen νήπιοι und τέλειοι, 1 Kor. 2, 6. 3, 1 ff. Auch seine Intensität ist grosser

Mannigfaltigkeit fähig, 1 Kor. 13, 2, wie er denn überhaupt für jeden Glaubenden individuell bemessen ist, Röm. 12, 3. Aber die göttliche Werthung des Glaubens ist nicht durch die inhaltliche Vollständigkeit und intensive Kräftigkeit desselben bedingt, so dass er erst auf einer gewissen Stufe Zugehörigkeit zu Christus würde, sondern wo nur immer glaubende Zuwendung zu ihm vorliegt, wird der untheilbare Christus — *οὐ μεμέρισται* 1 Kor. 1, 13 — mit seiner gesammten Liebe, Kraft und Gabe wirksam. Die Mannigfaltigkeit, die durch das Wachsthum des Glaubens in demselben gesetzt ist, ergibt darum für Paulus nicht eine Theilung desselben in innerlich geschiedne Zustände, etwa so, dass ein suchender und ein besitzender Glaube auseinanderträten. Eine solche Scheidung im Glauben hätte sich unvermeidlich ergeben, wenn er die Rechtfertigung und Versöhnung als einen nur im Innenleben des Menschen sich vollziehenden Akt Gottes dächte. Dann würde derselbe im inneren Verhalten zu Gott zur Epoche und dasselbe würde sich in zwei Perioden zerlegen, in einen Glauben der nach Gerechtigkeit und Versöhnung verlangt, und in einen solchen, der sich nun auf Grund der empfangnen Rechtfertigung und Versöhnung vertrauend an Gott hält. Von einer solchen Scheidung im Glauben findet sich aber bei Paulus keine Spur und zwar darum nicht, weil ihm die Rechtfertigung und Versöhnung in Christo göttlich bereitet und gegeben ist. Der Glaube steht vor einer vollendeten That Gottes, und er wird darum nicht erst allmählich zur Gerechtigkeit, sondern ist sie, so wie er überhaupt vorhanden ist. Der Glaube ist allerdings wie Besitz so auch Streben nach der Rechtfertigung, vgl. Röm. 5, 1 mit Gal. 2, 16. 17. Dieser Doppelcharakter wächst ihm zu, weil der Glaubende eine richterliche That Gottes als geschehen vor sich hat und einer andern in der Zukunft entgegensieht. In Tod und Auferstehung Christi ward Gottes Gerechtigkeit offenbar und dadurch ist Rechtfertigung erlangt, im Kommen

des Christus geschieht die neue Offenbarung des gerechten göttlichen Richtens und im Blick auf sie wird Rechtfertigung im Glauben gesucht und erwartet. Aber diese Doppelstellung des Glaubens ergibt nicht eine Theilung des christlichen Verhaltens in zwei unterscheidbare Perioden, sondern sie dehnt sich gleichmässig durch das ganze christliche Leben hindurch. Der Glaube ist von seinem ersten Entstehn an Besitz der Rechtfertigung und er bleibt, so sehr er sich entfalten mag, Streben nach ihr. Das Wachsthum, das sich am Glauben vollzieht, bestimmt sich somit als fortschreitende Aneignung dessen, was göttlich von Anfang an Besitz und Eigenthum des Glaubens ist.

Sofern nun die Offenbarung Christi erst noch künftig ist, und die Gegenwart sich für die Gemeinde zur Theilnahme an seinem Leiden und Sterben gestaltet, und nicht nur zum Genuss seines Lebens, 2 Kor. 4, 10 ff. vgl. Kol. 1, 24, haftet am Glauben und seinen Wirkungen jetzt noch eine Schranke, ja diese Beschränkung gibt wesentlich dem Verhältniss zu Christus den Charakter des Glaubens, der an ihm festhaltenden Vertrauensbethätigung, doch nicht so als wäre ihr die Gabe nur in Jesu Verklärung gezeigt und verheissen, da sie auch in ihrem eignen Wesensbestand Thaten Gottes, Realwirkungen Christi erlebt in seiner Einwohnung in ihr und in dem damit gegebnen Besitz des Geists, welche insofern über den Glaubensakt hinausführen, als sie ein gewisses Sehen und Erleben seiner Gnade ermöglichen, wie denn darum der Geist Angeld und Erstling heisst. Sehr bezeichnend tritt Gal. 2, 20 der Glaubensbegriff erst da ein, wo Paulus das Leben Christi in ihm dadurch beschränkt, dass er auch so noch im Fleische lebt. So weit Christi Leben in ihn eingeht, ist seine Beziehung zu ihm mehr als Trauen, nämlich Wahrnehmung und Empfang seiner Gaben. Aber diese Immanenz Christi in ihm enthebt ihn dem Fleische noch nicht, das volle Resultat des Verhältnisses zu Christus liegt noch nicht vor, die Gestalt ist noch

nicht gegenwärtig, 2 Kor. 5, 7, das Leben noch mit ihm verborgen in Gott, Kol. 3, 1, und diese Fortdauer des Fleisches in seiner Sündigkeit und Sterblichkeit bewirkt, dass das Leben Christi in ihm auf seiner Seite Leben im Glauben an Christus ist. Darum tritt 1 Kor. 13, 13 der Glaube als das für die Gegenwart nicht aufzuhebende der künftigen Form der Gottesgemeinschaft gegenüber. Dann wenn der göttliche Erkenntnissakt, welcher sich dem Menschen mit der Intensität des liebenden, Gemeinschaft suchenden und stiftenden Kennens zugewandt hat, zum Grunde eines ihm gleichartigen menschlichen Kennens, das Gott erfasst, geworden ist, ist das Verhältniss zu Gott über den Glauben hinausgeführt. Nun reicht jenes künftige Verhältniss schon in die Gegenwart der Gemeinde hinein durch ihre charismatische Begabung, welche sich zu jenem verhält wie der Theil zum Ganzen, *τὸ ἐκ μέρους* — *τὸ τέλειον* 13, 10. Wie die Prophetie über jenes Hoffen hinausführt, welches sich darum der Herrlichkeit Gottes getrost rühmt, weil es sich auch ohne Einblick in Inhalt und Verlauf der Zukunft an die allmächtige Gnade Gottes hält, so geht die Erkenntniss mit ihrem Einblick in Gottes Wesen und Wirken über jenes Glauben hinaus, das sich vertrauend Gott ergibt, gewiss dass in ihm Errettung ist. Nun sind aber diese das künftige Verhältniss zu Gott vorbildenden Güter noch nicht selbst das Vollkommene, weder dringt das Erkennen zu einer Schauung Gottes und Christi vor, die nicht durch einen Spiegel vermittelt und nicht nur auf Deutung eines Räthsels verwiesen wäre, noch enthüllt die Prophetie das vollendende Handeln Gottes nach seinem ganzen Inhalt und Verlauf. Darum heben sie den Glauben und das Hoffen nicht auf, unterliegen vielmehr selbst als ein unvollkommenes der Beseitigung. Aller Geistbesitz muss der Gemeinde immer auf's neue zum Motive werden, sich Gott vertrauend zu überlassen, und diess ihr Glauben »bleibt" in seinem Werth und in seiner Wirkung, als das was für die Gegenwart durch

nichts entbehrlich wird und in seiner Folge und Frucht ewig ist. Darum hebt auch die im Glauben liegende Schranke der Lebensentfaltung den absoluten Charakter der Zuversicht nicht auf. Diese Schranke ist nicht in einem subjektiven Defekt des Glaubenden begründet, noch weniger freilich in einem Defekt Christi, sondern in der Gestaltung und Ordnung des göttlichen Wirkens, welches den Christus offenbaren wird zu seiner Zeit, 1 Kor. 15, 23. Den dem Glauben gegebnen Besitz und die in ihm enthaltne Zuversicht könnte nur das beschränken, was der Heilsmacht Christi Schranken setzte, diese aber ist unbegrenzt, wie denn die vollkommene Lebensgestalt Folge seiner Offenbarung ist, darum bleibt auch der Glaube eine unbedingte, unbegrenzte Zuversicht.

Die Unbeschränkheit des Glaubens, die keine Begrenzung erträgt, hat Paulus zu wichtigen praktischen Resultaten geführt; sie machte es ihm unmöglich, dem Gesetz um seiner selbst willen, darum weil es Gesetz ist, in der Gemeinde irgend welche Bedeutung einzuräumen, in welcher Form dasselbe geltend gemacht werden mochte. Ob es als Bedingung für die Zugehörigkeit zur messianischen Gemeinde oder als Vollendung derselben, ob es als Weg in die Gerechtigkeit oder in die Weisheit, ob es für den Heiden oder ob es für den Juden aufgerichtet wird, die Stellung des Paulus blieb gegen alle Formen und Stufen der Bindung an das Gesetz dieselbe völlige Ablehnung, denn der Glaube lässt für Paulus neben sich keinen Raum für irgend eine Tendenz, die über Christus hinübergreift. Wird neben Christus irgend etwas z. B. das Gesetz als vor Gott werthvoll und wirksam geltend gemacht, so sind seiner erlösenden Kraft Schranken gesetzt und die Zuversicht zu Christus ist nicht mehr unbegrenzt und damit der Glaube in seinem wesentlichen Charakter zerstört. In der Zurückwendung vom Glauben zum Gesetz liegt der Vorwurf gegen Christus, dass er der Sünde diene, Gal. 2, 17. 18.

Der Glaube sucht in Christus gerechtfertigt zu werden und ist desshalb Verzicht auf die Werke des Gesetzes, 2, 16, vgl. Seite 311 ff. Derjenige der in Christus die Gerechtigkeit sucht, hat somit das Gesetz abgebrochen; er wird darum in diesem auf Christus gerichteten Trachten als Sünder erfunden, wenn das Gesetz doch noch irgendwie bindende Norm ist und darum eine Lösung von ihm nicht statthaben darf. Wenn der Glaubende wieder zum Gesetz zurückkehrt, so baut er wieder auf, was er in seiner Abwendung vom Gesetz zu Christus hin abgebrochen hat, und bezeichnet damit seine Lösung vom Gesetz als Uebertretung. So klagt er Christus an, denn der Glaubensakt ist durch Christus selbst hervorgerufen, er rief sie ab vom Gesetz hin zu sich und weckte jenes Streben, das in ihm und nicht im Gesetz die Rechtfertigung sucht. Bindet das Gesetz doch vor Gott und ist es Sünde sich von ihm zu lösen, so hat Christus, der den Glaubenden vom Gesetz löste und an sich band, ihn in die Sünde geführt. Ein solcher Vorwurf gegen Christus negirt aber den Glaubensakt nach seinem Inhalt und Grund total. Der Glaubende sucht in ihm den Begründer der Gerechtigkeit, er kann nicht zugleich in ihm den Beförderer der Sünde sehn. Damit dass in der Rückkehr der jüdischen Männer zum Gesetz ein solcher Vorwurf gegen Christus enthalten ist, setzt sie sich zum Glauben in unversöhnlichen Zwiespalt und ist von der Wahrheit des Evangeliums abgewandt, Gal. 2, 14.

Die Argumentation des Paulus in Antiochien bezeichnet scharf den Punkt, der für ihn die Unmöglichkeit in sich trug, sich in irgend einer Weise dem Gesetze unterthan zu machen: er kann seinen Herrn nicht anklagen, als bedürfte er noch irgend etwas neben ihm, als wäre er im Glauben an ihn noch ein Sünder und die alleinige Gebundenheit an ihn, welche die Freiheit vom Gesetz als Kehrseite in sich hat, nicht volle, göttlich-gültige Gerechtigkeit. Das Gesetz ist ihm darum verschlos-

sen und unzugänglich geworden, weil sein ganzes Vertrauen, Hoffen und Trachten an Christus angeschlossen ist und er dasselbe nicht spalten kann und darf, und die Intensität der Hingabe, in der Paulus zu Jesus steht, wird dadurch hell beleuchtet, dass er ein Verhalten wie dasjenige des Petrus und Barnabas in Antiochien als Störung des Glaubens empfand. Veranschaulicht man sich den Gegensatz zwischen der judenchristlichen und Paulinischen Stellung durch den reformatorischen Kampf gegen den katholischen Kultus, so darf, wenn die Parallele nicht gänzlich irreleiten soll, nicht übersehen werden, dass Paulus den objektiven Inhalt der gesetzlichen Handlungen schlechterdings nicht negirt. Die Reformatoren hielten Messe, Rosenkranz etc. nicht für Gottes Gebot, waren vielmehr davon überzeugt, dass dergleichen Handlungen der Wahrheit Gottes und dem Sinne Christi an sich widerstreiten. Paulus war aber mit der ganzen Gemeinde davon überzeugt, dass Gott Beschneidung und Sabbath geboten habe, dass Christus, der von keiner Sünde wusste, beschnitten war und Sabbath hielt als unter das Gesetz gethan. Was ihm die Bindung an das Gesetz unmöglich machte, war die aus ihr folgende Begrenzung der Gnade und Kraft Christi und damit auch der auf ihn gerichteten Zuversicht, die Werthschätzung menschlicher Aktivität und Leistung und die in ihr gesetzte Beeinträchtigung des Glaubens, der alles in Christus sucht und hat. Die Erörterung der Gesetzesfrage in der Gemeinde war darum um vieles schwieriger, innerlicher als der reformatorische Kampf: es galt nicht nur den Riss durch eine Kette, die menschliche Verkehrtheit und Tyrannei aufgelegt hatte, sondern Lösung aus einem Bande, das mit der ganzen Heiligkeit und Unantastbarkeit göttlicher Stiftung und Verpflichtung die Gemeinde band.

Darum sucht Paulus diese Lösung auch nicht auf dem Wege der Kritik der einzelnen gesetzlichen Bestimmungen. Der Rö-

merbrief enthält keine dahin zielende Aeusserung, der Galater- und Kolosserbrief geben sie nur als Folgesatz zu den principiellen Erörterungen, die das Gesetz als Ganzes fassen und die Lösung von ihm nach seinem gesammten Bestande durchführen, Gal. 4, 9 ff. Kol. 2, 16 ff.; die Erörterung in Antiochien lässt sich auf den Werth der Speiseordnung gar nicht ein. In einem Verbot wie das, welches die Begier verbietet, Röm. 7, 7, also gerade da, wo das Gesetz sein innerstes unantastbares Wesen offenbart, wo eine Abwendung von ihm unmöglich scheint, weil es sich an der Vernunft jedes Menschen als gut, heilig und geistlich bezeugt, da ist die Stelle, wo die Lösung vom Gesetz erlangt werden muss; nur der, welcher das Gesetz in die eine das Fleisch und seine Begier verurtheilende Norm zusammenfassen kann und von dem so bestimmten Gesetze sich gelöst weiss, ist frei von ihm. Hier findet sich aber auch der Punkt, wo sich das Verhältniss zum Gesetz nach seinem ganzen Bestand entscheidet und dem Menschen nichts übrig bleibt als jener Glaube, der auf das Gesetz und seine Werke ein für allemal verzichtet hat. Nun erst nachdem die Lösung von der gesetzlichen Verpflichtung überhaupt zu Stande kam, ist auch innerlich ethisch das Recht vorhanden, auf den Ertrag und Nutzen der einzelnen gesetzlichen Handlungen zu reflektiren, und sie im Vergleich mit Christi Gabe arm und schwach, Bindung an die Elemente der Welt zu nennen, ohne dass darin Auflehnung gegen das Gebot, Ungehorsam, *ἀνομία*, lag. Im Glauben war nun Recht und Macht zur Kritik des Gesetzes gegeben, denn nun blieb auch auf der als arm und schwach und nebenein gekommen erkannten Satzung die volle Majestät des göttlichen Gebots, nun wurde die Freiheit nicht gesucht durch Entwürdigung des Gesetzes, sondern sie war gewonnen gegenüber dem in seiner vollen Würde und Grösse gefassten Gesetz.

Wenn desshalb dieselbe gesetzliche Handlung, die Paulus

dann, wenn sie ihm als Heilsvermittlung vorgehalten wurde, schlechthin abwies, ohne solchen Gegensatz gegen Christus vor ihm lag, wenn es dem Verkehr mit den Menschen, der Sphäre der Liebe angehörende Motive waren, welche auf sie wiesen, so konnte derselbe Paulus jeden gesetzlichen Akt ohne Bedenken vollziehn; denn dieselbe absolute Bindung an Christus allein, die ihn dem Gesetze völlig verschloss, wurde ihm, wenn die Beobachtung desselben dem Evangelium den Weg bahnte, zum treibenden und nöthigenden Motiv, das ihn für die Juden zum Juden machte und ihn z. B. bewog, der Gemeinde in Jerusalem durch ein Opfer förmlich zu bezeugen, dass ihm das Gesetz nicht weniger das heilige Gesetz Gottes sei als ihr. Die gesetzlichen Akte bilden desshalb für ihn in vollem Sinne eine Sphäre der Freiheit, sie sind ihm ebensowenig wie geboten, verwehrt, er kann sie wie unterlassen, so vollziehn, ohne dass diese Wahl ein Moment der Willkür enthielte, er muss sie lassen, dann wenn in ihnen ein Gegensatz zum Glauben liegt, er muss sie vollziehn, dann wenn die Liebe ihrer bedarf; sie sind sündig, dann wenn sie die Gnade Christi und Gottes schmälern und begrenzen, und geboten dann, wenn sie dem Bruder dienen und ihn bewahren vor Aergerniss [1]).

Noch weniger als das Israel gegebne Gesetz hat irgend ein selbstgemachtes Heiligungsgesetz neben dem Glauben Raum: es ist Glaubensschwäche, wenn einer nur Gemüse isst, Röm. 14, 1 ff. [2]).

Der Ueberzeugung des Asceten ist damit nicht in formeller Hinsicht ein Mangel zugeschrieben, als wäre sie unsicher, schwan-

---

1) Die Beurtheilung, die das Paulinische Verhalten erfahren hat, zeigt, wie schwer uns der Begriff der Freiheit zugänglich ist. Man konnte sich dieselbe oft nur als negative Bindung denken, welcher der gesetzliche Akt ein innerlich unmögliches geworden ist. Für Paulus hatte ἐλευθερία seinen vollen Begriff, er hatte dem Gesetz gegenüber zu allem Macht.

2) Ueber διάκρισις siehe Erl. 8.

kend, in sich gespalten; die Ueberzeugung des »Schwachen" kann vielmehr subjektiv grosse Kraft und Festigkeit besitzen; es wird auch von ihm ausdrücklich gefordert, dass er in seinem Denken zum festen sichern Schluss und Ergebniss gekommen sei, ἐν τῷ ἰδίῳ νοὶ πληροφορείσθω, Röm. 14,5; es wird verboten, ihn in seiner Ueberzeugung zu verwirren und zu erschüttern, dadurch dass Zweifel in ihm geweckt werden, 14, 1. Andrerseits ist für den, der sich keine ascetische Regel auferlegt, die Gefahr keineswegs ausgeschlossen, dass er innerlich zerspalten handle und so sündige, 14, 23. Aber mag auch der Ascet noch so sehr überzeugt sein, dass Fleisch und Wein für ihn gefährlich sind und dass er der Feiertage bedarf, mag er auch sein Handeln auf den Herrn beziehn und es ihm thun, ihm dankend darob, dennoch ist sein Handeln Glaubensschwäche. Warum, setzt Paulus Röm. 14 nicht auseinander, er stellt absichtlich den Asceten und den Freien neben einander, und hebt heraus, dass beide in Folge ihrer inneren Stellung zu ihrem Thun berechtigt sind; es liegt ihm hier nicht daran sachlich ein Urtheil über die beiden Stellungen abzugeben und den Schwachen zur Stärke emporzuheben, sondern daran, dass die Gemeinschaft zwischen beiden durch die Differenz ihres Urtheils und Verhaltens nicht gestört und gebrochen werde. Nur im Eingangswort, das den Asceten am Glauben schwach nennt, spricht sich sein Urtheil aus, und er konnte es bei dieser Andeutung lassen, nachdem der Römerbrief vorangegangen ist. Nachdem er den Glauben entfaltet hat als die Hinzuführung in die Gnade durch Christus, in welcher der Mensch weiss, dass ihm alles zum Guten mitwirkt und ihn nichts von der Liebe Gottes scheidet, als Mitgestorben und Mitauferstanden sein mit Christus, das von Fleisch und Welt die Lösung und mit Gott im Geist Verbundenheit schafft, so ist unmittelbar deutlich, dass in der Furcht, welche die Ascese in sich schliesst, und in ihrem Streben den

Verband mit Gott durch der Natur angehörende Mittel wenn auch nicht zu begründen, so doch zu bewahren, ein Gegensatz zum Glauben enthalten ist [1]). Der Glaube erweist sich wie dem Gesetz so auch der Natur gegenüber als Freiheit kraft der Unbegrenztheit seines an Christus hingegebenen Vertrauens, das nichts mehr fürchtet im Blick auf ihn und nichts mehr sucht als ihm zu leben. Der Glaubende kann die der Natur entnommenen Güter brauchen und Gott ob ihnen danken, und sie lassen, und auch hier ist der Gebrauch derselben oder der Verzicht auf sie nicht der Willkür anheimgegeben, sondern durch die Liebe bestimmt. Ihre Grenze hat diese Freiheit da, wo ihr Grund und Princip ein Ende hat: alles was nicht aus Glauben ist, ist Sünde, 14, 23, wobei auch hier »nicht aus Glauben sein'' erläutert wird durch die innere Zertheilung, welche die Selbstverurtheilung zur Folge hat. Der Glaube ist damit in voller Actualität auf die bestimmte Handlung bezogen, die in Frage steht, vgl. *πιστεύει φαγεῖν*, 14, 2. Er wird zur Zuversicht, die sich göttlich ermächtigt weiss zu diesem Thun; wo sie fehlt, ist der Akt Sünde, mag das sachliche Moment an demselben noch so sehr der Freiheit des Menschen anheimgegeben sein. Das falsche Wollen, das in solchem Handeln liegt, ist gegen Gott und Christus gewandt, es liegt Nichtachtung Gottes, Geringschätzung der göttlichen Ermächtigung in ihm.

In diesem *ἀσθενεῖν τῇ πίστει* kehrt der in *ὀλιγόπιστος* liegende Gedanke wieder. Dasselbe ist nicht synonym mit Unglauben, nicht jeder Glaubensverband mit Christus wird dem Asceten verneint, aber es nennt einen innern Zustand, welchem dem Naturleben gegenüber die Zuversicht zu Christus rasch zusammenbricht. Dieser Gebrauch des Glaubensbegriffs ist seiner Beziehung zum Wunder verwandt. Wie der, welcher das Wort

1) Vgl. von den Asceten in Kolossä: *οὐ κρατεῖν τὴν κεφαλήν*. Kol. 2,19.

der Heilung spricht, der Zuversicht bedarf, dass Gott ihm dieselbe gewähren wird, und wie nur in solcher Zuversicht, in ihr jedoch unmittelbar die Ermächtigung zu seinem Handeln und die Kraft desselben liegt — Act. 3,16 —, so hat auch der Gebrauch der Natur seine Voraussetzung in der Gewissheit, dass ein von Gott gegebnes angeeignet und genossen wird, und in dieser Zuversicht liegt Recht und Grund zu solchem Genuss, nur dass es sich dort um den Empfang einer neuen erst zu schaffenden Gabe handelt, hier dagegen um Gebrauch und Nützung einer vorhandnen. Wie aber im Wunder die auf Heilung gerichtete Zuversicht nicht unabhängig vom Glauben an Christus ist, vielmehr durch ihn entsteht, so ist auch die innere Ermächtigung zum freien Gebrauch der Natur das konkrete Resultat der auf Christus gewandten und in ihm Leben und Gerechtigkeit als ihr Eigenthum bejahenden Zuversicht [1].

Neben der Freiheit vom Gesetz und von jeder ascetischen Heiligungsregel stehn in den Paulinischen Briefen zahlreiche an die Gemeinde sich wendende Imperative, welche durchaus die Absicht haben, ihr ihre Pflicht darzustellen, an die ihr Wollen und Handeln unbedingt gebunden sein muss, so dass die Ablehnung derselben Schuld ergibt und den Verband mit Gott zerreisst — 1 Kor. 6, 9 —, nicht zwar so als wollten diese Imperative der Gemeinde ihre Aufgabe vollständig und

1) Wenn gleich es nicht die Absicht von Röm. 14, 23 sein kann, das Handeln des Asceten als Sünde zu verurtheilen im Widerspruch mit der vorangehenden Darlegung, so folgt daraus doch nicht, dass hier der Glaubensbegriff rein formal und abstrakt gedacht sei als „feste Ueberzeugung," so dass von ihrem Inhalt völlig abstrahirt und darum auch die Ueberzeugung des Asceten πίστις genannt wäre. Der Schlussatz fasst nur den Freien in's Auge und gibt ihm zu bedenken, dass die Rechtmässigkeit seines Handelns darin bestehe, dass es wirklich aus Glauben hervorgehe. Daraus folgt für den Schwachen allerdings die analoge Regel, dass auch er nicht aus innerer Zerspaltung heraus handeln soll. Aber Paulus hat es in der ganzen Darstellung offenbar absichtlich vermieden, die Ueberzeugung des Schwachen Glaube zu heissen; er sagt nicht: πιστεύει λάχανα φαγεῖν, sondern nur πιστεύει φαγεῖν πάντα Röm. 14, 2.

erschöpfend nennen, sie bezeichnen ihr nur die durchgreifenden Grundzüge derselben, während jeder einzelne in der Gemeinde einen individuell auf ihn selbst gerichteten Willen Gottes vor sich hat, den er wahrnehmen und ausführen soll, Röm. 12, 1 ff. So durchdringt ein göttliches Gebieten das ganze christliche Leben, doch für Paulus liegt auch hierin für die Allgenugsamkeit des Glaubens und seine bedingungslose Zuversicht keine Störung oder Begrenzung.

Träte jener Wille Gottes, der sich gebietend und fordernd an den Glaubenden wendet, inhaltlich als etwas anderes und gegensätzliches zur Erscheinung Jesu hinzu, so würden wir allerdings zwei Heilsbedingungen erhalten, etwa Glaube und Heiligung, womit die Allgenugsamkeit des Glaubens negirt wäre. Allein die Sendung und Auferweckung Christi ist selbst schon auf Sünde und Gerechtigkeit bezogen als Gericht über die Sünde und als Gründung der Gerechtigkeit; das göttliche Gebot, welches der Gemeinde gestellt ist, steht mit dem Urtheil Gottes, das an Jesus offenbar und wirksam ist, in voller innerer Korrespondenz; es ist der Gemeinde das verboten, was sie in Jesus negirt sieht, und das geboten, was ihr in Jesus gegeben ist. Die Imperative expliciren somit lediglich die Stellung, welche ihr als der an Christus glaubenden zukömmt; ja mehr noch: sie hat, indem sie durch Glauben in jenes Urtheil Gottes zustimmend und bejahend eingegangen ist, die Stellung schon eingenommen und erlangt, die ihr das göttliche Gebot als von ihr festzuhalten vorhält. Die Aufgabe der Gemeinde bestimmt sich somit dahin, was sie glaubend empfangen hat, zu bewahren, was sie glaubend geworden ist, auch zu sein in ihrem Handeln und Leben. Auf der Gemeinde liegt der Imperativ, sich der Sünde für todt zu halten in absoluter Negation derselben, Röm. 6, 11 ff., aber diese Forderung gründet sich im Faktum: wir, die wir der Sünde gestorben sind, Röm 6, 2. Die Gemeinde soll sich und ihre Glieder Gott als Werkzeuge

der Gerechtigkeit dargeben, aber das Gebot ist Ausdruck ihrer reellen Lebensgestaltung: sie sind die aus den Todten für Gott lebenden, Röm. 6, 13; sie soll nach dem Geist wandeln, weil sie durch Geist lebt, Gal. 5, 25. Röm. 8, 5 ff.; sie hat den alten Sauerteig auszuscheiden, weil sie von ihm frei und abgesondert ist, 1 Kor. 5, 7. Allerdings bedürfen jene Aussagen, welche benennen, was Christus für den Menschen gewirkt und begründet hat, der ihnen korrespondirenden Imperative nothwendig. Das Gestorbensein mit Christus hat seine wesentliche und unentbehrliche Fortwirkung und Vollendung darin, dass nun auch »die Glieder, die auf der Erde sind, todt gemacht werden", Kol. 3, 5 vgl. 3, und das Leben im Geist besteht nicht ohne den Wandel nach der Norm und Weisung des Geists. Denn die Wirkung Gottes im Menschen wird Princip einer Lebensbewegung, die auf sein Wollen und Handeln abzielt und in die dasselbe fortwährend einzutreten hat, und weil die der göttlichen Gabe entgegengesetzten Potenzen nicht nur in der äussern Umgebung des Menschen liegen, sondern in seinem eignen seelischen und leiblichen Wesen, ist er mit den wechselnden Situationen, in denen er sich findet, immer neu zur Willensentscheidung genöthigt, die fortgesetzt gegenüber seiner eignen dem Geiste noch gegensätzlichen, fleischlichen Beschaffenheit das affirmirt, was Christus ist und that, doch nicht so als zerfiele das Leben in eine zusammenhangslose Vielheit von Willensakten, vielmehr ist wie früher der Sünde, so nun durch den Glauben der Gerechtigkeit gegenüber eine Verknechtung gesetzt, δουλωθῆναι τῇ δικαιοσύνῃ, Röm. 6, 10 ff, die eine feste fortwirkende Bindung der Person an sie ergibt. Sündiges Wollen zerreisst freilich diesen Zusammenhang, die Gemeinde kann fallen und kein Empfang göttlicher Gaben ist an sich schon Garantie gegen solchen Fall, 1 Kor. 10, 1 ff, wesshalb Furcht ein Moment im Christenleben bleibt, das nicht verschwinden kann und darf, 2 Kor. 7, 1. Phil. 2, 12. Aber

solcher Fall bricht nicht nur durch ein Gebot durch, sondern fällt aus der von Christus ausgehenden Wirkung und Gabe Gottes heraus; er zerstört nicht nur das Sollen, sondern auch das im Glauben begründete Sein der Gemeinde. Darum liegt im Glauben kein Trieb, sich vom Gebot abzuwenden, vielmehr Verlangen und Begehren, den Willen Gottes zu erkennen und zu thun, und die Selbstthätigkeit, zu der das Gebot ruft, und die Furcht, welche im Blick auf Gottes Strafernst in sie eintritt, ergeben nicht Begrenzungen der Zuversicht, sondern vielmehr Stärkung und Vollendung derselben, denn sie treiben zur unbedingten Hingabe an den, in welchem der Gemeinde zu dem ihr gestellten Gebot die Wirklichkeit, Kraft und Geist gegeben ist. Diese Korrespondenz zwischen Sein und Sollen, die nicht durch Akkommodation des Gebots an das schlechte Begehren zu Stande kömmt, sondern dem Sollen seinen absoluten Inhalt lässt — todt für die Sünde! präciser lässt sich die absolute Negation des Bösen nicht aussprechen — die aber das Sollen nicht nur als Postulat sondern zuerst als Thatbestand im Sein der Gemeinde aufstellen kann, darum weil es in Christus Wirklichkeit und Gabe ist — das ist der Triumph der Ethik des Paulus und des Hauptbegriffs derselben, seines Glaubens, neben dem alle sonstigen ethischen Gedankengänge, Kant und Herbart inbegriffen, Kindereien sind. Darin dass der Glaubende das Gebot nach seinem vollen Inhalt fasst, als sein eignes Wollen und Handeln verpflichtend, und den Strafernst Gottes unbedingt bejaht, kraft dessen der Sold der Sünde Tod ist, Röm. 6, 23, und doch mit ungebrochner Zuversicht sich Gottes rühmen und die Gerechtigkeit bejahen kann als seinen Besitz, um dess willen was Christus ist, darin liegt der Thatbeweis dafür, dass der Glaubende nicht mehr *unter*, sondern *im* Gesetze steht, ἔννομος Χριστοῦ, und das vom Gesetz als gerecht festgestellte erfüllt in sich trägt, 1 Kor. 9, 21. Röm. 8, 4.

So entsteht das Werk als des Glaubens Werk, da er die Kraft und Befähigung zu demselben ist, 1 Thess. 1, 3. 2 Thess. 1, 11, und Werk des Glaubens und Mühe der Liebe und Standhaftigkeit der Hoffnung werden neben einander gestellt. Wie die Mühe der Liebe darum genannt ist, weil sich in ihr die Liebe erprobt und bewährt, und die Standhaftigkeit der Hoffnung darum, weil sie in der Beharrung sich erhält und vollendet, so hebt Paulus analog nicht den Glauben allein, sondern das Werk des Glaubens als Besitz der Gemeinde darum hervor, weil der Glaube in der Arbeit und Leistung, zu der er befähigt und treibt, sein Siegel und seine Wahrheit hat. Darum geht auch die Bitte da, wo sich der Blick auf die Vollendung der Gemeinde richtet, darauf, dass Gott in ihr das Werk des Glaubens voll machen möge, denn erst im Werke hat der Glaube sein Ziel erreicht, im vollen Werk sein ganzes Ziel, 2 Thess. 1, 11. So erscheint der Glaube auch 1 Kor. 13, 2 neben der Rede und Erkenntniss im Anschluss an Jesu Wort als Ausrüstung und Befähigung zum Werk. Zumal in dieser Hinsicht wird er als durch Stufen hindurchgehend gedacht — πᾶσα ἡ πίστις — und als individuell sich besondernd, vgl. 1 Kor. 12, 9. Er tritt damit in die Reihe der Charismen, die als individuelle Gabe einzelnen durch den Geist gegeben sind. Der eine hat die Zuversicht, die sich in einer konkreten Situation — und zunächst ist wohl an das Wunder gedacht — erwartend und bittend an Gott wenden kann, der andre hat sie nicht, dem, welcher sich ermächtigt und gekräftigt sieht Gott die helfende That glaubend zuzutrauen, ist diess ein ihm persönlich gegebnes Charisma. Doch ist der Glaube nicht nur die Kraft zum Wunder, sondern zu jeder christlichen Thätigkeit. Er bestimmt in seinem individuellen Maass und Charakter die dem einzelnen obliegende Pflicht. Die Schranke des Trachtens, φρονεῖν, welche es gegen die Ueberhebung abgrenzt und zur besonnenen Lebensauffassung macht, σωφρονεῖν, liegt im Maass

des Glaubens, wie es Gott dem einzelnen zugetheilt hat, Röm. 12, 3. Diese Bedeutung kömmt dem Glauben darum zu, weil fruchtbare menschliche Thätigkeit auf stetigem göttlichem Geben beruht, das wiederum mit dem Glauben göttlich in Korrespondenz gesetzt ist [1]). So bestimmt sich für jeden einzelnen die Aufgabe dahin, den in ihm vorhandnen Glauben voll wirksam zu machen in Dienst und Arbeit für das menschliche Zusammenleben durch das Organ, das der Glaube in der Liebe empfangen hat.

Nun ist auch deutlich, wie Paulus seine Glaubenspredigt auf die alleinige Geltung des Werks gründen kann, warum er sie mit dem Satz anhebt: jedem, der das Gute *wirket*, Herrlichkeit, Röm. 2, 1 ff. Der Glaube ist der Weg zum Werk, denn er ist der Weg in den Geist und in die Kraft, so dass durch das dem Glauben gewährte Gut der Mensch zur Mitarbeit mit Gott befähigt wird als *συνεργὸς τοῦ θεοῦ*. Die alleinige Heilsbedeutung des Glaubens folgt daraus und hat darin ihre Festigkeit, dass es auf keinem andern Wege zum Wirken des Guten kömmt als allein durch Glauben, allein dadurch dass der Mensch verzichtet auf sich selbst und dem vertraut, der ihm den Christus gegeben hat als das Haupt des Leibes, von dem aus derselbe belebt und geleitet wird. Der Satz: allein durch Werke, mit dem der Römerbrief beginnt — Kap. 2 — und der andere: allein durch Glauben, mit dem er fortfährt, sind für Paulus Korrelata. Weil der Mensch das Gute zu wirken hat, es aber nicht vermag, darum ist er zum Glauben genöthigt an den Gott, der allein das Werk voll machen kann und es voll macht als des Glaubens Werk, und weil er im Glauben an Christus alle Bedingungen zum Wirken dessen besitzt, was gerecht und gut ist vor Gott, weil im Glauben Wille und Kraft empfangen wird, Gott sich selbst darzugeben

1) Ueber Röm. 12, 6 siehe Erl. 18.

als Werkzeug der Gerechtigkeit, darum ist der Glaube allein das errettende. Beseitigt wird nicht das Werk, sondern jede Addition beider, wobei die Gerechtigkeit halbirt wird theils in ein göttliches, theils in ein menschliches Wirken und die Herrlichkeit — δόξα — getheilt wird theils zu göttlichem, theils zu menschlichem Eigenthum, so dass Gott nur anfängt und der Mensch vollendet, oder der Mensch anfängt und Gott nur zu vollenden braucht, immer aber der Mensch in seiner Fleischlichkeit eine gesonderte Bedeutung und ein eignes Vermögen Gott gegenüber behaupten will. Für Paulus ist es Gott allein, dem Gerechtigkeit und Liebe, Herrlichkeit und Geist eigen sind, der nicht nur anfängt sondern auch vollendet und wie das Wollen so auch das Vollbringen schafft. Gott aber gründet so, dass der Grund auch zur Folge wird, und hebt so an, dass der Anfang zur Vollendung führt. Darum wird im Glauben das Gute dem Menschen so zu eigen, dass er als Glaubender das Gute *wirkt*.

Darum hat die Paulinische Predigt denselben Schluss wie der Gedankengang der übrigen Gemeinde: auch er schaut hinaus auf Christi Richten, das einem jeden nach seinem Handeln vergelten wird, 2 Kor. 5, 10. Das messianische Gericht bezieht sich kraft seines vollendenden abschliessenden Charakters nicht auf Glauben sondern auf Werk, nicht auf den innern Grund, der den Verband mit Gott trägt, sondern auf das Resultat und Ergebniss, welches aus der Gabe Christi in der Gemeinde erwachsen ist. Der Kommende sucht die Frucht, nicht die Wurzel. Allein dieser Ausblick auf das über das Werk ergehende Gericht ist wiederum keine Beeinträchtigung der Glaubensgewissheit, vielmehr »erwarten wir durch Glauben die Hoffnung der Gerechtigkeit", Gal. 5, 5, weil im vertrauenden Anschluss an Christus Lust, Begehrung und Vermögen zu demjenigen Handeln gegeben sind, welches von Christus Lob empfängt, 1 Kor. 4, 5.

Die Darlegung blieb bis jetzt insofern unvollständig, weil sie nur Wollen und Handeln des Menschen in's Auge fasste und vom Erkennen abstrahirte; doch entfalten sich die beiden Aeusserungen des Lebens, Erkennen und Wollen, in steter Wechselwirkung, und Paulus bewährt darin die durchdringende Kraft seines Erkennens, dass er seine ethischen und erkenntnisstheoretischen Aussagen in genaueste Beziehung zu einander setzt. Er hat den Glauben in dasselbe Verhältniss zur Weisheit wie zur Gerechtigkeit gestellt und die beiden ersten Kapitel des ersten Korintherbriefs, die sich auf den Begriff Weisheit beziehn, bilden darum sachlich eine zwar gedrängte aber völlig korrespondirende Parallele zu Röm. 1—8. Auch der Empfang der Weisheit geht wie derjenige der Gerechtigkeit durch eine Antithese hindurch; wie dort die eigne Gerechtigkeit des Menschen und die Gerechtigkeit Gottes wider einander stehn, so hier die Weisheit der Welt und diejenige Gottes, darum wird wie durch Verzicht auf Gerechtigkeit die Gerechtigkeit so durch Annullirung der Weisheit Weisheit erlangt, nach demselben Gesetze, dass der Mensch, um das göttliche zu empfangen, auf sein eignes Gebilde verzichten muss.

Die Weisheit ist ihrem Begriffe nach Erkenntniss Gottes, 1 Kor. 1, 21; bleibt Gott unerkannt, so ist der Erkenntnissbesitz des Menschen nichtig und null, denn nur von Gott aus werden die Welt und der Mensch hell, sie bleiben unerkannt, so lange sie nicht in ihrem Verhältniss zu Gott verstanden sind. Darum ist die Weisheit darauf gewiesen, Aneignung der Weisheit Gottes zu sein; in ihm ist sie original, sein Schaffen und Handeln ruht auf einem Ganzen göttlicher Gedanken, welche nachzudenken Aufgabe und Ziel der menschlichen Weisheit ist. Nun schreibt sich die Welt Weisheit zu, der Grieche sucht sie wenigstens als das Gut, auf das zuerst, ja allein sein Trachten geht, 1, 22; der Jude rühmt sich ihrer als seines Besitzes, er hat das stolze Bewusstsein, ein Licht zu sein für die, welche in der Finsterniss sind, ein Erzieher der Thörichten

und ein Lehrer der Unmündigen u. s. f., Röm. 2, 19. Jene Machthaber in Jerusalem, die den Herrn der Herrlichkeit kreuzigten, sind zugleich die Besitzer der Weisheit Israels, 1 Kor. 2, 8, und verdanken ihre Macht ihrer Wissenschaft. Paulus behandelt diese Weisheit nicht als Prahlerei und leeren Schein, so wenig als die Gesetzesgerechtigkeit. Er gehörte einst selbst zu jenen Weisen, Schriftgelehrten und Disputatoren dieser Zeit, 1 Kor. 1, 20, und hatte auch an jener Gedankenwelt Theil, die den Ruhm der Synagoge bildete, und er wusste, dass in jenem auf Gott und Göttliches gerichteten Denken grosser Ernst und kräftige Energie enthalten war. Jenes Weisheitsstreben ist nicht an sich unberechtigt; denn Gott entfaltet vor dem Menschen in seinem Wirken seine eigne Weisheit, worin der Antrieb für die Welt liegt, auch ihrerseits Weisheit zu gewinnen, denn Weisheit wird nur durch Weisheit erfasst. Aber in ihrem Resultat blieb diese Weisheit nichtig und leer: sie erkannte Gott nicht, 1, 21, seine Weisheit blieb jedem Auge verborgen und kam in keines Menschen Herz, 2, 7 ff. Der Thatbeweis für die Unkenntniss Gottes, in der die Welt, Israel mit inbegriffen, steht, ist Jesu Kreuz; dasselbe Faktum, welches die Gerechtigkeit des Menschen annullirt, ist auch für seine Weisheit die Offenbarung ihrer Nichtigkeit. Der Tod Jesu ist Gottes Gericht wie über das Begehren, so auch über das Denken des Menschen, und auch diesem letztern gegenüber ist dieses Gericht nichts weniger als nur Deklaration, sondern sehr real, eine That von durchgreifender Wirkung, welche die Weisheit der Welt beseitigt und vernichtet, 1, 19. Indem Jesus in den Tod dahingegeben wird, wird die errettende Predigt Thorheit. Die Erscheinungsseite am Kreuz ist Schwäche, Schmach, das volle Gegentheil der Gottesherrlichkeit, darum ist es nicht Offenbarung der göttlichen Weisheit, vielmehr Verhüllung derselben, Bedeckung der Majestät seines Raths. So hat Gott die weise Welt vor eine Thorheit hingestellt; sucht sie nur Weisheit, so wendet sie sich

von ihr ab; behauptet sie dieselbe zu besitzen und beurtheilen zu können, was Gott ist und thut und wie der Christus sich offenbaren werde, so ärgert sie sich an ihr, und diess um so mehr je weiser sie ist, je grösser und erhabener ihre Erwartungen von Gottes Kraft und Herrlichkeit sind, je mehr Einblick sie hat in das absolute Wesen Gottes. Gott hat seine rettende That so gestaltet, dass kein Denken in ihr Gottes Offenbarung und Gabe erkennt. Indem aber die Weisheit der Welt sich selbst wider Gottes Hülfe behauptet, deren sie doch, so gewiss sie Gott nicht erkennt, bedarf, schlägt sie in Narrheit um, denn eine Weisheit, an der der Mensch verdirbt, ist damit faktisch als Thorheit offenbar, 1, 20. Wie Israels Gerechtigkeit ihm der Grund des Falls wird, so wird ihm auch seine Weisheit zum Verderben, denn wie jene, so treibt auch diese es in seinen Widerstreit und Kampf gegen den Christus hinein.

Diese Verhüllung der Weisheit Gottes im Kreuze zur Thorheit hat darin ihren Grund, dass Gott nicht die Weisen sondern die Glaubenden erretten will, 1, 21. In diesem Zusammenhang tritt der Glaube zum Erkennen in energischen Gegensatz, als ein Trauen, das auf die eigne Fähigkeit zum Verständniss und zur Beurtheilung des göttlichen Handelns verzichtet hat, und nicht Weisheit für sich selbst in Anspruch nimmt, wohl aber, ob es auch nicht versteht, Gott sich hingibt in der Gewissheit, dass auch das Thörichte an Gott weiser ist als die Menschen. Darum erklärt Paulus, in seiner Lehrthätigkeit dem göttlichen Verhalten konform auf alle Weisheit verzichtet zu haben, weil er in den Hörern auf Glaube zielt, und zwar auf einen Glauben, der in Gottes Kraft begründet sei, 2, 5. Wie die Aufrichtung des Gesetzes zur Folge hätte, dass Christus vergeblich gestorben wäre, so würde auch die Umwandlung des Evangeliums in »Wortweisheit" das Kreuz entleeren; dadurch würde es seines Grundes und Inhalts beraubt, 1, 17. Nicht Gedanken sondern errettende Liebe bietet Gott im Kreuze

Christi der Welt dar, eine Liebe, welche aus der Kraft in die Schwäche, aus der Herrlichkeit in die Schmach und damit auch aus der Weisheit in die Thorheit niedersteigt. Diese Liebe, welche der Mensch durch das Kreuz empfängt, vermittelt ihm zunächst nicht Lehre, wohl aber Kraft, 1, 18, und das Verhalten, durch welches dieselbe angeeignet wird, ist nicht Denken und Urtheilen, sondern Vertrauen; in ihm allein hat die helfende Liebe Gottes, welche Christus der Welt erweist, das ihr entsprechende Korrelat.

Die Unfähigkeit des auf Gott gerichteten Denkens ist in der Beschaffenheit des menschlichen Wesens und Begehrens begründet. Erkenntniss Gottes setzt eine wesenhafte Verbindung mit Gott voraus, welche die Welt nicht hat, da die Tiefen Gottes dem Geiste erschlossen sind und Geistbesitz darum die Bedingung zum Verständniss des göttlichen Handelns ist, der Mensch aber nicht in einem solchen Verhältniss zu Gott steht, welches ihm Theil gäbe an Gottes Geist. Er ist nach seiner innern Seite benannt ein »seelischer" Mensch und aus seiner wesenhaften Geschiedenheit von Gott folgt die Unfähigkeit, sich Göttliches erkennend anzueignen, 2, 11. 14. Gott bleibt ihm der Verborgene, wie schon die Menschen um ihn her ihm verschlossen sind, so lange sein Erkennen nur aus seinem eignen geistigen Leben entspringt. Sein Gegensatz gegen Gott prägt sich auch im ethischen Charakter seines Erkenntnisstrebens aus, es bläht auf, 8, 1 vgl. Kol. 2, 18, und sucht den Selbstruhm des Fleisches, 1, 29, auch dann wenn die Gedankenbildung theologischer Art ist und sich um Göttliches bewegt. Wegen dieses selbstischen Triebes bildet die Erkenntniss den Gegensatz zur Liebe, 8, 2, und der fleischlichen Weisheit steht die Lauterkeit und Einfalt Gottes entgegen, 2 Kor 1, 12. In ihm ist auch die Unfähigkeit begründet, im Werke Christi mehr als Thorheit zu sehn. Gott hat seine Weisheit geordnet nicht auf seine, sondern auf unsre

Herrlichkeit hin, 2, 7; der die göttliche Gedankenreihe gestaltende Wille ist somit Liebe, auch das menschliche Denken muss von ihr bestimmt und gestaltet sein und ihr seine Maasse und Werthbestimmungen entnehmen, will es Gottes Handeln verstehn. Die Verhüllung Gottes, die im Kreuze liegt und auf ihn den Schein des Ungöttlichen wirft, ist davon unabtrennbar, dass Gott für den Menschen handelt und seinerseits vollbringt, was dieser nicht that. Damit dass der Christus an die Stelle des Menschen tritt, ist gegeben dass er nicht in der Gestalt Gottes erscheint und handelt sondern als der, der zur Sünde gemacht worden ist. Das ist nun allerdings am Maasse selbstischen Denkens gemessen Thorheit, es kann nicht anders beurtheilt werden, so lange die Liebe unerkannt ist. Wenn die Synagoge eine Machtoffenbarung Gottes fordert, durch die er sich selbst und seinen Christus behauptet wider die Welt, und die Selbsthingabe Christi in den Tod für gotteslästerlich erklärt, so kennt sie die Liebe nicht, und diess darum weil sie dieselbe nicht hat. Dasselbe Moment, welches die Gesetzesgerechtigkeit verdirbt, korrumpirt auch ihre Weisheit: das Fleisch hört bei allem Dienst am Gesetz nicht auf zu begehren, und diese selbe selbstische Begier erzeugt auch jenen Gottesgedanken, von dem aus Christi Sterben als das absolut ungöttliche erscheint. Darum gilt Paulus der Dünkel als Beweis dafür, dass nichts erkannt worden ist; wenn aber einer Gott liebt, der hat Gott erkannt; denn er ist von ihm erkannt, 8, 2. 3.

Daraus, dass der Verband mit Gott nicht auf Gottes Lehren und des Menschen Verstehn begründet ist, sondern auf Gottes Liebe und des Menschen Vertrauen und somit das Denken und Erkennen in demselben erst eine sekundäre Bedeutung und abgeleitete Stellung hat, folgt jedoch nicht, dass der Glaubensakt blind, grund- und vernunftlos sei; vielmehr hat er für Paulus in einem Erkenntnissakt seine nothwendige Voraussetzung. Das Kreuzwort wird der Welt als Evangelium vorgelegt, also

benannt und gedeutet nach seinem göttlichen Motiv und Ziel, das ergibt ein Wissen um Gottes That, welches die Basis des vertrauenden Verhaltens wird. Dasselbe entsteht daraus, dass sich die evangelische Verkündigung als Offenbarung der Wahrheit an jedem Gewissen bewährt, 2 Kor. 4, 2, und in Geist und Kraft ihren Beweis erhält, 1 Kor. 2, 4. Dasselbe enthüllt den Menschen sich selbst in seiner Ungerechtigkeit und Gott in seiner die Gerechtigkeit darbietenden Gnade und wenn und weil der Mensch das weiss, ist die Glaubensfähigkeit in ihm hergestellt, Gal. 2, 16 vgl. 2 Kor. 4, 4 ff. Der Glaubensakt bleibt aber von diesem Wissen deutlich unterschieden, er gehört nicht selbst dem Bereich des Wissens und Erkennens an, denn er hat das Begehren des Menschen in sich, die Zuwendung des Willens hin zu dem, den das gehörte und verstandne und als Wahrheit erkannte Wort ihm nahe bringt.

Wie der Verzicht auf die eigne Gerechtigkeit sich als Begründung der göttlichen Gerechtigkeit erweist, so zeigt sich auch die Preisgabe der Weisheit als der alleinige Weg in dieselbe, 1 Kor. 3, 18. Dasselbe Kreuzwort welches Thorheit ist, st die Verkündigung der Weisheit, so wenig sein erster und inächster Zweck Mittheilung von Weisheit ist, 2, 6 ff. Es bricht die reale Geschiedenheit, in welcher der Mensch Gott gegenüber steht, es vermittelt ihm den Geistbesitz und erschliesst ihm damit den Einblick in Gottes Handeln. Das göttliche Wirken bleibt dem Bewusstsein nicht jenseitig, weil es sich durch Geist vermittelt. Der Geist, selbst der Wissende, ist auch der Wissen erzeugende: wir wissen, was uns von Gott geschenkt worden ist, 2, 12. Indem durch Glauben dem Menschen ein vom Geist bestimmtes und geleitetes Forschen möglich wird, ist er selbst zwar allen andern unverständlich geworden, ihm aber wird alles zugänglich, 2, 15; denn er steht in einem lebendigen Lehr- und Lernverband mit Gott, διδακτοὶ πνεύματος λόγοι, 2, 13. Die Frage des Propheten: wer hat des

Herrn Sinn erkannt? hat für ihn eine positive Antwort erhalten, denn er hat Christi Vernunft, 2, 16. Der Geist führt ein in den geistigen Besitz Christi und in ihm ist wiederum die Herrlichkeit Gottes wahrnehmbar, 2 Kor. 4, 6. Indem nun das ganze Wirken Gottes von der Person Christi ausgeht von der Schöpfung bis zur Weltvollendung, wird die Erkenntniss Christi in den Vollkommenen in der That zur Weisheit d. h. zu einer Totalität der Erkenntnisse, welche nun wahrhaft Gottes Weisheit, Aufnahme des göttlichen Gedankens in's eigne Erkennen ist und Beurtheilung dessen, was gut vor Gott ist, möglich macht, 1 Kor. 1, 30. Kol. 2, 3. Röm. 12, 2. Kol. 3, 10. Darin dass der Glaube nicht nur in ethischer, sondern auch in intellektueller Beziehung sich als der fruchtbare, den Reichthum der göttlichen Güter erschliessende Akt erweist, bewährt er sich wieder in seiner Allgenugsamkeit.

Ob der Glaube nach seiner ethischen oder intellektuellen Wirkung als Wurzel der Gerechtigkeit oder der Weisheit in's Auge gefasst wird, er ist alles, was er ist, durch Christus. Jesus ist Glaubensgrund, Glaubensinhalt und des Glaubens Kraft. Damit ist unmittelbar gegeben, dass der Glaube der unterscheidende Besitz der neuen Gemeinde ist, den die vorchristliche Zeit nicht mit ihr theilt. Der Glaube kam und ward geoffenbart, damit dass Christus kam und geoffenbart wurde, Gal. 3, 23 ff., er wird als Evangelium verkündigt, dadurch dass Christus verkündigt wird, Gal. 1, 23. Die Zeit unter dem Gesetz war nothwendig die glaubenslose Zeit, nicht nur durch Schuld der Menschen, sondern durch göttliche Ordnung, da der Glaube nicht entstehen kann noch irgend welchen Werth besitzt, bis ihm sein Grund und Inhalt göttlich dargeboten und der gekommen ist, an den sich nun der Mensch vertrauend wenden darf. Er ist das Resultat, auf das hin die gesammte Geschichte angelegt ist, das sie aber erst mit Christus erreicht. Die menschliche Geschichte greift in einheitlichem Zusammen-

hang auf Adam zurück als eine ungebrochne Kette von Sünde und Tod, in die sich der einzelne gebunden findet ohne sein persönliches Wollen, er stellt sich nicht selbst als Sünder hin und in das Sterben hinein, beides vollzieht sich in der Menschheit als ein vollendetes Resultat, das keiner aufhebt. Schon dieser in Adam gesetzte Anfang menschlicher Geschichte ermöglicht dem Menschen kein andres Verhältniss zu Gott als Glaube allein. Auch das Gesetz tritt in diesen Zusammenhang sündlicher Entwicklung hinein, es bricht denselben nicht, schärft und vollendet ihn vielmehr, da es die Resultate der Sündigkeit zur Offenbarung bringt, und gerade damit wirkt es auch seinerseits zur Glaubensbegründung mit, sofern es dem Menschen vollends nur Glauben übrig lässt. So nimmt der Glaube auch das Resultat des Gesetzes voll in sich auf. In diese Verkettung von Sünde und Tod tritt nun der Christus, der in Gehorsam gerechte und durch Auferstehung lebende, als ein neuer Anfang der Geschichte. Erweisen sich Sünde und Tod als wirksame Potenzen wider das Wollen eines jeden einzelnen, so durchwirken von Christus aus Gerechtigkeit und Leben die Menschheit mit ebenso umfassender Kraft. Sie sind in Christus für die Vielen nicht weniger real und wirksam vorhanden, wie Sünde und Tod nicht erst in ihnen begründet sind. Darum hat die von Christus ausgehende Reihe von Wirkungen darin ihre Folge, dass der Mensch glauben kann und darf. Im Glauben liegt der Einheitspunkt, in dem die von den beiden Häuptern der Menschheit ausgehenden Linien zusammenlaufen. Durch den Ungehorsam des einen in die Sündigkeit und Sterblichkeit hineingestellt, durch den Gehorsam des andern in Gerechtigkeit und Leben versetzt kann der Mensch nichts anderes sein als ein Glaubender, Röm. 5, 12 ff.

Diese Beziehung der gesammten göttlichen Leitung der Geschichte auf den Glauben findet auch in der Weise ihre Offenbarung, wie Israel göttlich geschaffen und geleitet wird. Nicht

das Gesetz wird zuerst gegeben, sondern die Verheissung und die erste göttliche Forderung zielt nicht auf Werke, sondern auf Glauben. Israel verdankt seine ganze Existenz einem Glaubensakt und der Werthschätzung, die Gott dem Glauben gewährt. Alles was Israel durch das Gesetz als seine eigene Leistung geboten ist, kam als ein sekundäres hinzu zu der in freier Gnade dem Glauben zuerkannten Gerechtigkeit Abrahams; die Beschneidung ist Siegel der Glaubensgerechtigkeit und die Abraham göttlich verliehene Vaterstellung bezieht sich auf die Glaubenden, wie Abraham selbst dieselbe durch Glauben erlangt, Röm. 4, 11. Man darf allerdings die Rechtfertigung Abrahams und diejenige der an Christus Glaubenden einander im Sinne des Paulus schwerlich völlig gleichsetzen, nicht als wäre in die Rechtfertigung Abrahams irgend welche Unvollkommenheit einzutragen, denn es findet sich nirgends eine Spur, dass Paulus die absolute Fassung der Begriffe: Gerechtigkeit und Rechtfertigung irgendwie aufgegeben hätte. Wen Gott rechtfertigt, also als gerecht behandelt, dessen Verhältniss zu Gott ist voll und ganz normal. Auch im Glaubensakt nach seiner subjektiven Seite liegt die Differenz nicht, vielmehr hebt Paulus in dieser Hinsicht gerade die Uebereinstimmung zwischen Abrahams Verhalten und demjenigen der Gemeinde hervor, wohl aber liegt im Objekt des Glaubens ein Unterschied und diess ist das für Frucht und Wirkung des Glaubens entscheidende Moment. Die Verheissung, die Abraham gegeben wird, schliesst zwar die ganze Gabe Gottes an die Welt in sich, sie zielt auf den Christus, Gal. 3, 16 ff., und damit auf den Geist, Gal. 3, 14 vgl. Röm. 4, 13 ff.; doch nur als Verheissung. Der Jesus hingegebne Glaube wendet sich dagegen an den Gott, der das Verheissene in ihm gegeben hat, und damit ist die thatsächliche Gründung der Gerechtigkeit und des Lebens im Menschen selbst gesetzt. Daher ist die Gerechtigkeit Gottes nicht schon in Abraham »geoffenbart", sondern erst bezeugt, Röm, 3, 21,

enthüllt aber als ein nun gegenwärtiges durch Christus und darum erst »aus Glauben Jesu", Röm. 3, 26. Die Beziehung des Glaubens Abrahams auf den verheissenden Gott gibt auch der ihm zu Theil gewordnen Rechtfertigung einen verheissenden Charakter, der in die Zukunft weist. Die Bedeutung, die Abraham für Paulus besitzt, beruht darin, dass in der Weise, wie Gott sein Verhältniss zu ihm gestaltet, derselbe Wille Gottes wirksam ist und offenbar wird, auf dem die Gnade Christi für die Glaubenden beruht. Diese ist damit kundgethan als der stetige, ewige Wille Gottes, der auch für die gesammte Führung Israels die Basis gebildet hat.

Dass sich das göttliche Geben durch Glauben vermittelt, steht in innerer Uebereinstimmung mit dem Universalismus der göttlichen Ziele; Gott erweist sich darin als der, welcher nicht nur der Juden sondern auch der Heiden Gott ist, Röm. 3, 29. Es ist zwar ein unrichtiges Urtheil, wenn die Paulinische Heidenmission einfach als logische Folgerung aus dem Glaubensbegriff betrachtet wird. Wo ein lebendiger Gottesbegriff vorliegt — und Paulus hat einen solchen, — da steckt den Umfang göttlicher That und Gabe nicht menschliche Logik, sondern göttliche Rede und Sendung ab, und diess um so mehr, wenn dieselbe dem Glauben zu eigen gegeben wird, also als That freier Gnade sich kund gibt. Paulus führt auch seine Thätigkeit unter den Heiden ausdrücklich auf bestimmte göttliche Weisung zurück, Röm. 1, 5. Gal. 2, 7 f. Eph. 3, 1 ff. Kol. 1, 25 ff. Nun freilich schlossen sich der Universalismus und der Glaubensbegriff zusammen zu einem völlig harmonischen Gesammtbegriff. Dem die Theilnahme am Reiche begründenden Verhalten ist im Glauben eine Einfachheit und Innerlichkeit gegeben, in die keine partikulare Besonderheit mehr hineinragt. Im glaubenden Verhalten sind die Grundkräfte des Menschen in Aktivität und nicht die individuelle Gestalt der einzelnen Persönlichkeiten und menschlichen Genossenschaften, hier gilt

in der That, dass es bedeutungslos sei, ob der Mensch Mann oder Weib, Knecht oder Freier, Jude oder Grieche sei. So weist der Glaubensbegriff auf den Universalismus hin. Andrerseits erhält auch der Glaube erst vom Universalismus aus seine unbedingte Zuversicht. Nun da gesagt werden konnte: jedem Glaubenden, dem Juden zuerst und auch dem Griechen, steht die Allgenugsamkeit des Glaubens und die Unbegrenztheit der göttlichen Gnade hell im Licht.

Es bedurfte der ganzen individuellen Eigenart des Paulinischen Glaubens zur Durchführung der Mission, so wie er sie betrieb. Sie hat in jenem totalen Verzicht auf sich selbst, der im Stande ist, nachdem das Heidenthum in seiner Lasterhaftigkeit in's Auge gefasst ist, zu sagen: wir Juden thun dasselbe! Röm. 2, 1, der sich also dem Heiden völlig gleichzustellen vermochte als in derselben Sündigkeit stehend, ihre unentbehrliche Vorbedingung. Aus seiner Glaubensstellung erwuchs Paulus die Reinigung von aller jüdischen Selbstüberhebung, die es nicht lassen konnte, auf den Sünder aus den Heiden herabzusehn. Nicht minder bedürfte er zu seiner Missionsarbeit jener unbeschränkten Zuversicht zu Christus, die dem Heiden sagen konnte: ihr seid beschnitten in der Beschneidung Christi, Kol. 2, 11 ff. Daher kam jener Muth, der so scharf er sich die heidnische Korruption vergegenwärtigte und so sehr ihm dieselbe einen dämonischen Hintergrund hatte, doch frei von aller jüdischen Aengstlichkeit in voller Siegeszuversicht im Heidenthum sich bewegte. Die lehrhaften Aussagen des Paulus universalistischer Art sind weit mehr als logische Folgerungen aus seinem Lehrbegriff, sie sind erarbeitet und erworben in glaubendem Verhalten zu Gott; sein Glaube ward ihm zum einigenden Bande, das ihn mit dem Heiden zusammenschloss.

So kommt durch den Glauben ein weiteres Moment am Werke Christi, das demselben sehr wesentlich ist, zu seiner vollen Auswirkung: sein Gemeinschaft stiftender Zweck. Der eine Glaube,

Eph. 4, 5, mit seinem Verzicht auf die selbstischen Lebensziele, durch den man niemand mehr nach Fleisch kennt, 2 Kor. 5, 16, und mit seiner Anfügung an den einen Christus, der in allen alles ist, Kol. 3, 11. Gal, 3, 28, erzeugt eine geeinigte Gemeinde über alle Naturgrenzen hinüber und auch über die Scheidung Israels von den Heiden hinweg. Wie die Einheit des Glaubens die Einheit der Gemeinde, so weit sie durch die apostolische Thätigkeit entsteht, begründet und trägt, so bildet andrerseits die Begrenzung und Mannigfaltigkeit desselben in der Gemeinde das Zeichen ihres unvollendeten, noch im Werden stehenden Zustandes, und Einheit des Glaubens an den Sohn Gottes nennt darum in und mit der Einheit seiner Erkenntniss das Ziel, dem die Gemeinde entgegenzustreben hat, und dem die in ihr göttlich begründete Mannigfaltigkeit der Gaben und Aemter mit der gesammten Bauarbeit und gegenseitigen Dienstleistung aller ihrer Glieder dienen muss, Eph. 4, 13. Das volle reife Mannesalter der Gemeinde, wie es ihr durch die Fülle Christi zugedacht und zubereitet ist, ergibt nicht eine Vielfältigkeit des Glaubens, die ihn in allen einzelnen Glaubenden irgendwie defekt liesse oder nur in wenigen, in den Trägern eines besondern Amts, zu seinem Vollbestande brächte, sondern Einheit des Glaubens aller, durch welche die ganze Gabe, die im Sohn Gottes der Gemeinde geschenkt ist, von allen angeeignet wird, ist dieser als ihr Ziel vorgehalten, in welchem auch ihre Verbundenheit unter einander zu ihrer Vollendung gelangt.

NEUNTES KAPITEL.

Die Palästinenser.

Der Mangel der Dialektik bei Jakobus; die Bejahung der Einzigkeit Gottes; die Ueberordnung des Glaubens über alles Irdische; der Tod des Glaubens ohne Werke; seine Vollendung aus denselben; der Sieg in der Anfechtung; der Glaube in der Bitte; die Antithese zwischen ihm und der Begierde; das Gesetz; das historische Motiv der Polemik; der Konflikt mit Paulus in Antiochien; die Betonung der Glaubensfreude bei Petrus; Glaube und Hoffen; die christliche Pflicht; die ethischen Wirkungen der Gottesgemeinschaft bei Johannes; die Gegenwart Jesu in der Gemeinde; der Glaube der Sieg über die Welt.

Die machtvolle, scharf bestimmte christliche Individualität, mit der uns der Jakobusbrief bekannt macht, bietet in ihrer Weise dem Verständniss nicht geringere Schwierigkeit als Paulus. Der Gedanke des Briefs besitzt nicht nur jenen gedrängten Reichthum, der jenen Schriftstücken eignet, welche die Ergebnisse einer langen und intensiven Lebensarbeit zum Ausdruck bringen, sondern es tritt dazu noch erschwerend die uns fremdartige Methodik einer rein jüdischen Gedankenformation, die nur ein geringes Bedürfniss hat, ihre Erkenntnisse dialektisch mit einander zu verknüpfen und zu vermitteln, und der logischen Ausbreitung und Entfaltung völlig ermangelt. Das griechische Element im Paulinischen Denken, mag er es schon von Tarsus mitgebracht oder erst in seinem lehrhaften Verkehr mit den Griechen sich angeeignet haben, seine dialektische Kraft, die einen Entwurf von so scharfer, durchgebildeter und durchsichtiger Gliederung zu erzeugen vermochte, wie er

z. B. dem Hauptabschnitt des Römerbriefs zu Grunde liegt, erleichtert die wissenschaftliche Reproduktion seiner Predigt. Dieses Moment fehlt Jakobus, ohne dass doch seine Abwesenheit einen Mangel an durchschauendem principiellem Erkennen bedeutete. Der Jakobusbrief enthält im Gegentheil sehr viel Theologie, ein in die Tiefe dringendes Erkennen, aber in einer uns fremdartigen Form, da sein Denken in einer ungegliederten, zusammengefalteten Konzentration verharrt. Die exegetische Arbeit kann darum nirgends weniger als hier nur statistisch verfahren in Aufzählung und Zusammenordnung der unmittelbar vorliegenden Aussagen; sollen diese uns Modernen verständlich werden, so müssen sie zuerst zerlegt werden in ihre einzelnen Glieder und die logischen Bänder müssen aufgesucht und herausgestellt werden, welche diese Fülle und Vielheit zusammenhalten, die Jakobus unmittelbar als Einheit in sich trägt. Natürlich ist erst dann eine Vergleichung mit Paulus möglich, wenn Jakobus zunächst für sich in seinem eignen Gedanken begriffen ist.

Jakobus charakterisirt den Glaubenden mit dem Wort: du glaubst, dass Gott ein einiger ist, 2, 19, und diess in einer Darlegung, welche zeigen will, was der Glaube für die Errettung des Menschen bedeute und nicht bedeute. In solchem Zusammenhang muss der Glaube nach seinem vollen Begriff in's Auge gefasst sein und diese Bestimmung desselben ist somit im Sinne des Jakobus eine zureichende Benennung seines Wesens. Sonst bliebe die Einrede offen: von dieser Fassung des Glaubens gelte allerdings, dass er nichts nütze und todt sei, doch der Glaube sei nicht genügend bestimmt, würde er z. B. auf Christus bezogen, so wären jene negativen Urtheile über ihn nicht mehr statthaft. Diese Einrede steht mit der Tendenz der Stelle in Widerspruch und besteht für das Denken des Jakobus nicht. Auch er hält zwar solchen Glauben für ungenügend und der Ergänzung bedürftig, aber das, was

zu ihm hinzutreten muss, ist nicht wieder Glaube, nur mit reicherem Inhalt und andrer Form, so dass etwa zum Glauben an Gott noch der Glaube an Christus hinzukommen müsste, sondern das, was der Glaube bedarf, ist etwas anderes als Glaube, nämlich Werk. Wer die Einzigkeit Gottes bejaht, dem gesteht Jakobus ohne Vorbehalt zu, dass er glaubt. Darum schreibt er auch den Geistern Glauben bei, weil ihnen die Einzigkeit Gottes in ihrer Unleugbarkeit offenbar ist.

Das Bekenntniss Israels, welches dasselbe jeden Tag mit den Worten des Gesetzes betet, nennt somit auch den Glaubensinhalt der Gemeinde; sie ist mit Engeln und Dämonen, der Schrift und den Rabbinen im selben Glauben eins: *ein* Gott! Nach seiner Form ist der Glaube hier deutlich der intellektuellen Sphäre zugewiesen und als Bejahung der Wahrheit Gottes gefasst, da ja in den Dämonen nicht ein Willens- und Liebesverband mit Gott gedacht werden soll. Nun stehn aber neben dieser Stelle andre Aussagen, welche den Glauben sowohl nach seiner Form als nach seinem Inhalt anders bestimmen. Der Glaube der Gemeinde bezieht sich auf unsern Herrn Jesus Christus der Herrlichkeit, 2, 1 und neben dem bebenden Glauben erscheint 1, 5 ein Glaube, der Gott zuversichtlich bittet, dessen Gegensatz der innere Streit — διακρίνεσθαι — und die doppelte Seele — δίψυχος — ist, und dessen Wirkung als feste Einigung und Sammlung aus innerer Unruhe und Schwankung zwischen widerstreitenden Begierden und Erwartungen heraus beschrieben wird. Es verliert also der Glaube im Sinne des Jakobus mit der Hervorhebung der Einzigkeit Gottes die Beziehung auf Christus nicht und Vertrauen und Zuversicht sondern sich mit seiner intellektuellen Fassung von ihm nicht ab. Warum bestimmt nun Jakobus gerade an derjenigen Stelle, welche den Glauben nach seiner errettenden und rechtfertigenden Kraft betrachtet, denselben als Bejahung der Einzigkeit Gottes?

Jakobus kämpft gegen eine Werthschätzung des Glaubens,

welche von ihm Dinge erwartet, die er für sich allein nicht leisten kann. Er setzt voraus, die Leser rühmen und getrösten sich ihres Glaubens. Nun ist der erste und nächste Ruhm, den der Israelite sich zueignet, der, dass er die Einzigkeit Gottes bejaht. Das ist die Scheidewand, die ihn von den Heiden sondert, das heilige Erbe der Väter, das Siegel der Auswahl Israels. Wird die Verdienstlichkeit des Glaubens an dieser Stelle zertrümmert, so werden sich die Leser ihres Glaubens überhaupt nicht mehr rühmen. Das ist der konkrete Anlass, aus dem diese Benennung des Glaubens erwächst; doch ist mit dieser historischen Reflexion noch nicht aufgehellt, wodurch es Jakobus möglich wird, vom christlichen Inhalt des Glaubens in diesem Zusammenhang abzusehn, wie so in seinem Sinne das vom Glauben an die Einzigkeit Gottes gesagte unmittelbar auch auf den Glauben an den Christus der Herrlichkeit sich überträgt.

Man könnte einen Analogieschluss in der Stelle sehn, etwa in der Art: wie mit dem Glauben an die Einzigkeit Gottes, so verhalte es sich auch mit jedem inhaltlich anders bestimmten Glauben, wie jener so verschaffe auch dieser die Errettung nicht. Ein solcher Gedanke, der eine real unverbundne Vielheit von Glaubensformen nur logisch zusammenordnete, wäre nur dann möglich, wenn der Glaube abstrakt formal gefasst würde als Ueberzeugung von einzelnen Wahrheiten abgesehen von ihrem Inhalt und der durch denselben bedingten Wirkung auf die Persönlichkeit des Glaubenden, denn nur dann liessen sich inhaltlich verschiedne Glaubensakte unter dasselbe Urtheil zusammenfassen. Diese Voraussetzung trifft aber nicht zu. In den Dämonen existirt der Glaube nicht als abstrakte, interesse- und wirkungslose Annahme, sondern als Macht, die ihr Bewusstsein unlöslich bindet, sie glauben und beben. Beide Bestimmungen werden zu einander in ein Kausalverhältniss zu setzen sein; gerade weil sie glauben, zittern sie. Die Einzigkeit Gottes in ihrer Realität, die sie sich nicht verbergen können, seine un-

vergleichliche Majestät, die alles teuflische Wollen in Ohnmacht niederdrückt und richtend verfolgt, ist Grund und Quell ihrer Angst. Allerdings wird mit aller Schärfe gesagt, dass der Glaube die Errettung nicht wirke; daraus folgt aber nicht, dass er als schlechthin wirkungslos gedacht sei, vielmehr wird jene Negation damit begründet, dass der Glaube auch der Quellpunkt höllischer Schrecken, also in einer der Errettung diametral entgegengesetzten Weise wirksam werden kann. Wie so folgt nun aber aus der Nichtigkeit des Glaubens an die Einzigkeit Gottes, welcher beben macht, auch die Nichtigkeit des Glaubens an den gebenden Gott, welcher die Seele zur ungetheilten Zuversicht einigt? Und doch will Jakokus zeigen, dass kein Glaube für sich allein die Seligkeit wirkt.

Nur dann ist die Stelle durchsichtig und zusammenhängend, wenn Jakobus mit dieser Definition des Glaubens die in ihm mögliche Mannigfaltigkeit auf ihre Grundgestalt zurückführen und ihn in seiner realen Wurzel fassen will. Er nennt weder nur ein einzelnes Beispiel aus den vielen Glaubensformen, noch die Totalität dessen, was Inhalt des Glaubens in der Gemeinde ist, wohl aber denjenigen Glaubensinhalt, der in allem Glauben wiederkehrt als das wesentliche und begründende Moment. Ebenso beschreibt er nicht die Gesammtheit der innern Vorgänge, die sich mit dem Glauben verknüpfen, wohl aber nennt er dasjenige subjektive Moment am Glauben, aus dem sich alles das, wozu er im Menschen wird und führt, ergibt. Ein Gedanke wie der: man müsse nicht nur an Gott, sondern auch an Christus glauben, ist Jakobus fremd; »nur" an Gott glauben! hat denn hier ein »nur" seine Stelle? als gäbe es ein andres Gut neben und über Gott, als wäre nicht Gott der Geber aller guten Gaben, als wäre der Glaube an Christus nicht Glaube an Gott, als würde der an Gott glauben, der nicht an seinen Christus glaubt! Vielmehr geht aller Glaube nach seiner objektiven Seite auf die unvergleichliche Einzigkeit und

Grösse Gottes zurück; auf was immer der Glaubensakt sich beziehen mag, der Glaubende anerkennt Gott als den einigen in seiner Gottesmajestät und bejaht angesichts des göttlichen Worts und Werks Gott als Gott. Nach seiner subjectiven Seite ist Ueberzeugtheit, die Gottes gewiss ist, des Glaubens Grundmoment. Der Mensch bedarf, um gläubig zu sein, nichts anderes als der Gewissheit, welcher Gott in seiner Einzigkeit unerschütterlich fest geworden ist; alles übrige was der Glaube werden kann: Erwartung, Vertrauen, Zuversicht, Festigkeit, Ruhe u. s. f. wurzelt in ihr. Wenn Jakobus in dieser Benennung des Glaubens seine principielle Gestalt bezeichnet, dann hat seine Argumentation volle Kraft, dann kann er sagen: du glaubst, dass ein einiger Gott ist, nun wohl, das ist in der That Glaube, aber errettet bist du damit nicht, es sei denn dass solcher Glaube durch das Werk lebendig wird, dann wirst du gerechtfertigt.

Der Zusammenhang dieser Grundform des Glaubens mit derjenigen Gestalt, in welcher er 1, 6 erscheint, ist leicht wahrnehmbar. Der gebende Gott — παρὰ τοῦ διδόντος θεοῦ 1, 5 — das ist nicht eine zufällige, nebensächliche Eigenschaft Gottes, sondern sein wesentliches Prädikat; als der Gebende, von dem jede gute Gabe kömmt, handelt er am Menschen. Die Zuversicht, welche getrost bittet, hält also lediglich das fest, was Gott thatsächlich für den Menschen ist, sie ist im Glauben an den einigen Gott gesetzt. In die Weise, wie sich für Jakobus der Glaube an Christus mit dem Glauben an Gott zusammenschliesst, gibt das Urtheil einigen Einblick, dass die Hintansetzung des armen Bruders hinter den Reichen eine Verletzung des Glaubens sei, διακριθῆναι, 2, 1. 4 [1]). Denn hat nicht Gott

1) Nach 2, 1, wo vom Verhältniss der Partheilichkeit zum Glauben die Rede ist, kann in 2, 4 διακριθῆναι nicht anders als im Sinne von 1, 5 vgl. 3, 17 verstanden werden. Die Mahnung geht zunächst dahin den Glauben nicht zugleich mit Partheilichkeit zu haben; die Begründung geschieht dadurch, dass die Unzulässigkeit des

die Armen auserwählt als reich im Glauben und Erben des Reichs? Diese Auswahl Gottes wird von ihnen verachtet, wenn der Arme in ihren Augen nichts gilt, und damit setzen sie sich mit ihrem Glauben in Widerstreit und negiren ihn. Wenn nun schon derjenige den Glauben aufgibt, der die Auswahl Gottes, welche den Armen reich gemacht hat, missachtet, wie vielmehr hat ihn derjenige verläugnet, der jene Erwählung, durch welche Jesus zum Christus der Herrlichkeit erhöht ist, verwirft? Will die Wahl Gottes am Christen geehrt sein, so noch vielmehr am Christus selbst. Glaube an Gott und Unglaube an Christus bestehn also nicht zusammen und diess darum nicht, weil die Messianität Jesu auf göttlichem Willen und göttlicher That beruht. Wie der Eingang des Briefs: Gottes und des Herrn Jesu Christi Knecht nicht von einem doppelten Dienstverhältniss spricht, sondern von einem einheitlichen, in dem Jakobus darum zu Jesus steht, weil er Gottes Knecht ist und damit er Gottes Knecht sei, so spricht Jakobus auch nicht von einem doppelten Glaubensverhältniss zu Jesus und zu Gott, sondern die Gemeinde ist Jesu Glauben schuldig, weil sie das, was Gott ist, that und gab, anzuerkennen hat.

Die starke Einheit, in die Jakobus den Glauben zusammenfasst, hat in der Weise, wie er den Gesetzesbegriff gestaltet, eine instruktive Parallele. Er heisst die eine Sünde Uebertretung des ganzen Gesetzes, 2, 10 ff. Die beiden Urtheile: damit dass ihr den Armen stehen heisst, habt ihr das ganze Gesetz gebrochen und werdet vom Gesetz gerichtet, und: wenn ihr den einen

---

Nebeneinander in die Unmöglichkeit desselben übergeführt wird, die gerügte Partheilichkeit zerstört den Glauben. Sie geben durch die Bevorzugung des Reichen Gedanken und Gelüsten in sich Raum, die mit ihrer Anerkennung Jesu als des verherrlichten Christus in Widerspruch stehn, treten also in innerer Zerspaltung aus dem Glauben heraus. Neben diesen Vorwurf, der sie der Abwendung von Christus beschuldigt, tritt als zweites die Rüge des Unrechts, das sie am Bruder begehn: Richter böser Gedanken. Beides wird im folgenden entfaltet: der erste Vorwurf 5—7, der zweite 8—13.

Gott glaubt, nämlich nicht mit todtem sondern mit dem im Werke lebenden Glauben, seid ihr selig, sind gleichartig gedacht: hier wie dort wird im Einfachen das Ganze geschaut, weil es gewürdigt wird in seiner principiellen Kraft. Jenen Uebergang vom einen Gebot auf das ganze Gesetz vollzog Jakobus nicht durch einen Analogieschluss, etwa in folgender Argumentation: analog wie du dieses Gebot übertreten hast, könntest du auch die andern übertreten; er setzt im Gegentheil voraus, dass das ganze übrige Gesetz gehalten sei, und gleichwohl wird mit der einen Sünde das ganze Gesetz gebrochen. Die Vielheit der Gebote ist auch hier nicht nur durch ein formales Band logischer Gleichartigkeit verbunden, sondern als eine reale Einheit gefasst. Ebenso ist auch in jenem einen Glauben der ganze Glaube real enthalten. Die Einheit des Gesetzes besteht darin, dass das ganze Gesetz vom einen Gott ausgeht; desshalb dehnt sich das Verhältniss, in das der Mensch durch die Uebertretung zu Gott tritt, sofort auf das ganze Gesetz aus, er verweigert nicht nur dem bestimmten einzelnen Gebot sondern Gott den Gehorsam und tritt damit gegenüber dem ganzen Gesetz aus der gehorchenden Stellung heraus. Wird durch die Einheit Gottes das Gesetz eine untheilbare Einheit, so nicht minder die Verheissung und Gabe Gottes, auch sie erhält durch die Einheit und Selbigkeit Gottes, der hier spricht und handelt, einen unzerreissbaren Zusammenhang. Wie das Gebot Gottes nicht zugleich an der einen Stelle gehalten und an der andern übertreten, sondern nur entweder ganz gehalten oder ganz übertreten wird, so wird auch das Wort der Wahrheit, das er dem Menschen gegeben hat, nicht hier geglaubt und dort zugleich verworfen, sondern wo wirklich Glaube ist, da ist es ganz bejaht; denn es ist der eine und selbe Gott, der zu den Vätern geredet hat und der Jesus zum verherrlichten Christus erhob. Wie im Gehorsam, so tritt auch im Glauben der Mensch in ein Verhältniss zu Gott selbst und ein solches besteht nicht

wirklich, ohne dass es sich auf alles ausdehnt, was von Gott her den Menschen kund gegeben wird. Wie die einzelne Sünde durch die Einheit Gottes eine absolute Bedeutung gewinnt, so dass sie alle übrige Gesetzeserfüllung negirt, so erhält auch der Glaube durch sie eine universale Tragweite und in dem auf Gottes Einheit gerichteten Glaubensakt ist principiell das ganze glaubende Verhalten gesetzt.

Alle Andeutungen über das Wesen des Glaubens finden sich in unserm Briefe nur beiläufig; denn als das eine Lehrziel, dem alle seine Aussagen über den Glauben dienen, steht ihm diess vor Augen, dass die Gemeinde den Glauben nach seinem Werthe richtig würdigen lerne. In dieser Beziehung stehen nun zwei Reihen von Aussagen neben einander: es tritt in der Gemeinde beides zu Tage, Geringschätzung des Glaubens, welche seine Bedeutung nicht anerkennt, und falscher Ruhm des Glaubens, welcher ihn über sein Maass erhöht. Darum ist die Tendenz des Briefs abwechselnd eine verschiedne; da wo die Leser den Glauben gering halten, preist er ihn; da wo sie ihn rühmen, da schilt er ihn.

Wenn die Gemeinde das arme Gemeindeglied verächtlich behandelt, so achtet sie den Werth, den der Glaube besitzt, nicht; denn der für die Welt Arme ist im Glauben reich, 2, 5.

Was dem in die Versammlung tretenden Reichen Rücksicht erwirbt, das sind seine goldnen Ringe und sein glänzendes Gewand; das was der arme Bruder in die Gemeinde bringt, das ist sein Glaube. Sollen nun, frägt Jakobus, im Verhalten der Gemeinde jene als werthvoll erscheinen und dieser als werthlos? Das wäre ein falsches Gericht! Zwischen dem Werth des Glaubens und demjenigen, der dem äussern Besitz zukömmt, besteht für unsern Brief schlechthin keine Vergleichbarkeit. Der Glaube ist ein unbedingt werthvolles, der äussere Besitz versinkt ihm gegenüber in nichts. Denn der Glaube ist Besitz des Reichs, nicht nur Erwartung desselben und Hoffnung auf dasselbe; der

Glaubende hat, er *ist* reich, wie der Erbe reich ist im Reichthum seines Vaters, in dessen Besitz er künftig treten wird. Darum wandelt der Glaube die Besitzverhältnisse völlig um, der Arme wird durch ihn reich, der Reiche ohne ihn arm, vgl. 1, 9 ff. 5, 1 ff. Wenn die Gemeinde diesen Werth des Glaubens in ihrem Urtheil und Verhalten nicht anerkennt, so wird sie von »bösen Gedanken" regirt, 2, 4, sie weicht bestochen vom Gelde wie ein feiler Richter von der Bahn der Gerechtigkeit und des Gesetzes ab, sie wirkt Sünde, 2, 9. Den Glauben über alles irdische! und zwar nicht nur in der Theorie sondern im Handeln, das ist in Bezug auf den Glauben der erste Imperativ des Briefs, und wo ihm nicht gehorcht wird, wird gesündigt gegen das Gesetz.

Eine zweite Veranlassung, den Werth des Glaubens in Frage zu ziehn, ergab sich der Gemeinde aus der Anfechtung, die sie um ihres Glaubens willen zu leiden hat. Die Mahnung des Briefs geht dahin: Anfechtung ist Freude, und zwar darum, weil sie dem Glauben zur Bewährung dient und dadurch den Menschen in den Besitz der ausharrenden Standhaftigkeit versetzt, 1, 2. Auch hier liegt wieder dieselbe absolute Werthschätzung des Glaubens vor. Wie er aus der Armuth Reichthum macht, so wandelt er das Leiden in Freude um; wie es kein Gut gibt, das ihm gegenüber in Betracht käme, so gibt es auch keinen Verlust, keinen Schmerz, der neben ihm ein Uebel bliebe; er ist nicht nur jedes Opfers werth, sondern jedes Opfer wird dadurch zum Gewinn und Gut, dass es den Glauben festigt; denn um der Starkung willen, die der Glaube aus der Anfechtung zieht, kann und soll man sich derselben freun. Das aber ist deutlich, dass eine Fassung des Glaubensbegriffs in unserm Brief, die denselben zu einer abstrakten leeren Meinung macht, das Verständniss desselben verfehlt. Ein Glaube, der den Armen nicht nur zufrieden macht mit seiner Armuth, sondern ihm in derselben das Bewusstsein gibt, er sei reich,

und zwar ein Bewusstsein, das Basis des Handelns wird, das sich nicht mehr vor den goldnen Ringen und dem glänzenden Gewand des Reichen beugt, ein Glaube, der zum Leiden willig macht, und nicht nur diess, der im Blick auf seine innere Förderung des Leidens sich freuen kann, ein solcher Glaube ist Kraft, er hält das ganze Denken und Wollen des Menschen in sich, er ist nicht eine Abstraktion, sondern Bestimmtheit und Charakter des Innersten in der Persönlichkeit.

Dieser absolute Werth des Glaubens haftet nicht am Glaubensakt für sich, sondern an dem, was Gott dem Glauben gibt: weil Gott die Armen auserwählt hat, darum sind sie kraft des Glaubens reich, 2, 5. Der Glaube ist somit das Zeichen der Auswahl Gottes als ihre Verwirklichung, soweit sie schon den gegenwärtigen Verhältnissen angehört; darum ist er schon Besitz des Reichs, so sehr dasselbe noch künftig ist. Jene Zugehörigkeit zu Gott, aus welcher der Eintritt in das Reich sich ergibt, ist nicht erst künftig, sondern besteht als Gegenwart; Gott hat den Menschen in einen Verband der Liebe und Gemeinschaft zu sich gestellt, und die Frucht und Folge, eben darum auch die Bürgschaft und Garantie, sowie die stete Vermittlung desselben ist der Glaube, darin hat er seinen unvergleichlichen, alles, was die Welt in sich schliesst, überragenden Werth: er ist Verband mit Gott.

Und dennoch so hoch der Glaube damit erhoben ist, so sehr alles Glück und Leid der Erde über ihm verschwindet, wenn nun die Gemeinde schon den Glauben als ihre Errettung rühmen und sich seiner als ihrer Gerechtigkeit getrösten will, so schlägt Jakobus mit scharfem Wort solchen Ruhm nieder: der Glaube kann den Menschen nicht erretten, er ist für sich allein unwirksam, ἀργή, und ohne Werke todt, νεκρά 2, 14 ff.

Die exegetische Tradition hat diese Stelle behandelt wie den Ausspruch Jesu über die Allwirksamkeit des Glaubens; sie hat

für dieselbe eine besondre Species des Glaubens geschaffen todter Glaube, fides mortua, und nun ist die Aussage des Briefs erledigt: sie bezieht sich nur auf eine besondre Art oder Abart des Glaubens, den »lebendigen Glauben" geht sie nichts an. So wenig es für Jakobus zwei Arten von Leibern gab, solche die ohne Geist lebendig sind, und solche die ohne den Geist todt sind, so wenig er es nur als eine Abart und Unart des Leibes betrachtete, dass er vom Geist getrennt zum Leichnam wird, so wenig hat Jakobus zwei Species von Glauben unterschieden, eine solche, die für sich ein lebendiges wäre, und eine solche, die für sich ein todtes wäre, sondern aller und jeder Glaube, sei er noch so sehr entfaltet in Erkenntniss, noch so warm in gefühlvoller Innigkeit und noch so stark an Intensität der Ueberzeugung, aller Glaube, so lange er nur Glaube ist, ist ihm unfruchtbar und todt. Heisst er ihn unwirksam, ἀργή 2, 20, so ist aus dem Kontext unmittelbar deutlich, welches »Werk", welche Frucht er dem Glauben damit verneint, jene, welche die Gemeinde so gern von ihm erwartet und so willig ihm zuschreibt, indem sie sich des Reichs theilhaftig achtet, weil sie glaubt. Nicht jede Wirkung ist damit dem Glauben abgesprochen, sondern die eine grosse Wirkung, auf die alles ankömmt, ohne die alles werthlos ist, nämlich die Errettung und Einführung in's Reich. Eben darum nennt er ihn auch etwas todtes. Er denkt dabei nicht an den Uebergang vom Leben zum Tode, so dass der Glaube damit als ein zuerst lebendes, nunmehr aber des Lebens beraubtes bezeichnet wäre, νεκρός nennt den Todeszustand als fertige, bleibende Beschaffenheit [1]). Wie der Hebräerbrief böse Werke todte Werke heisst, 6, 1. 9, 14, weil sie durch ihren sündigen Charakter vom Leben im Vollsinn des Wortes ausgeschieden und abgetrennt sind und darum auch nicht in's Leben helfen, so heisst hier der Glaube in sei-

1) ὁ νεκρὸς αὐτοῦ bekanntlich = sein Leichnam, z. B. Jos. B. J. 1, 9, 1.

ner Sonderung vom Werk etwas todtes, weil er für sich allein noch nicht Besitz und Aeusserung »des Lebens" ist, eines solchen, das diesen Namen verdient, vielmehr im Tode lässt. Wer nur glaubt, der »lebt" noch nicht.

Nun ist freilich solche Nutz- und Fruchtlosigkeit des Glaubens ein abnormes. Nicht damit er etwas todtes sei, ist er der Gemeinde gegeben und es ist Tadel und Vorwurf für sie, wenn man sie fragen muss: was nützt euch euer Glaube? er soll und darf nichts nutzloses und unfruchtbares sein. Allein dasjenige, was den Glauben fruchtbar und werthvoll macht und ihm in's Leben hilft, das ist nicht mehr nur Glaube, sondern Werk. Der Hinzutritt des Werks hat für den Glauben dieselbe Bedeutung, wie das Innesein des Geists für den Leib [1]). Nur so lange ist der Glaube etwas todtes, als er vom Werk gesondert ist. Diese Parallele, in der Jakobus Leib und Glaube einerseits, Geist und Werk andrerseits einander gleichstellt, ist oft getadelt worden als nicht sachgemäss. Dem sichtbaren Leibe sei der Glaube verglichen, das innerliche und unsichtbare, und dem Geiste, der nun seinerseits unsichtbar und innerlich ist, das Werk, das nach aussen hervortretende und sichtbar werdende. Dieser Anstoss am Bilde rührt einfach daher, dass man einen dem Bilde fern liegenden Gesichtspunkt in dasselbe einträgt. Um das Verhältniss der beiden Faktoren zur Wahrnehmung andrer handelt es sich schlechterdings nicht. Werk und Geist treten in Parallele als die belebenden Kräfte und aus keinem andern Grund, ebenso sind Leib und Glaube zusammengestellt als das für sich allein todte, was erst durch ein anderes,

1) Der Gedanke, dass in 2, 26 nur der Begriff Tod ausgedrückt sein solle, ein werkloser Glaube sei voll und ganz todt wie ein geistloser Leib, hat die ausdrückliche Gegenüberstellung des χωρὶς πνεύματος und χωρὶς ἔργων wider sich. Damit ist der Vergleichungspunkt nicht nur in den Todeszustand gelegt, sondern auch in die Todesursache, die hier wie dort in der Scheidung und Sonderung von dem liegt, worin das Todte sein Leben hat.

nämlich durch den Geist und das Werk, Leben empfängt. Aber, pflegt man weiter einzuwenden, gerade der Glaube gebe den Werken das Leben, nicht aber umgekehrt die Werke dem Glauben. Nun wäre allerdings das Bild des Jakobus sehr unglücklich gewählt, wenn diess seine Meinung wäre; er sagt aber mit klaren, dürren Worten, wenn man nur lesen wollte, diess: dass der Glaube an sich ein todtes sei und zum Leben komme durch das Werk, und dieser Gedanke hat in jenem Bilde sein vollständig passendes Gewand. Lebend wird der Glaube durch das Werk nicht in dem Sinne, dass er dadurch erst in's Dasein träte. Der Begriff »Leben" geht weit über den Gedanken »Existenz" hinaus. Auch der Leib existirt ja nach der Sonderung vom Geist fort als Leichnam; so kann auch Glaube vorhanden sein ohne Werk. Es handelt sich überhaupt nicht um die psychologische Genesis des Glaubens, nicht darum, ob Glaube oder Werk zuerst im Menschen vorhanden sei, ob das Glauben vom Handeln oder das Handeln vom Glauben nach der natürlichen Mechanik unsres menschlichen Wesens abhängig sei, in dieser Hinsicht mag der Glaube das frühere und bedingende sein. Weder das Entstehn noch das Dasein, wohl aber die Bedeutung, der Werth, die gerecht und selig machende Kraft entsteht dem Glauben erst durch den Hinzutritt des Werks. Dann nur wenn er mit dem Werk verbunden ist, trägt er dem Menschen Errettung und Rechtfertigung ein, und nur dann ist er nichts todtes mehr.

Fragen wir nach dem Grunde, der aus dem Glauben in seiner Isolirung vom Werk etwas Todtes macht, so stellt uns Jakobus diesen Tod zunächst an der Liebe dar, 2, 15. Er hat vom Glauben gesagt: was nützt er denn? nun, dasselbe lässt sich auch von der Liebe sagen, auch sie nützt nichts, nämlich jene theilnehmende, vielleicht sehr empfindungsvolle Liebe, die den Mangel des Bruders wahrnimmt und mit freundlichem Worte ihn mahnt, demselben abzuhelfen, aber nichts für ihn

thut. Wie solche im Worte sich erschöpfende Liebe zum Bruder sich verhält, so verhält sich der Glaube, für sich allein betrachtet, zu Gott. Das Bild öffnet tief die innern Motive, die Jakobus bestimmen; es zeigt, was für ein Verlangen heiss und stark in dieser Seele lebt. Die Bedeutung des Bildes ist damit noch lange nicht gefasst, dass man in ihm die Nichtigkeit leeren Geschwätzes dargestellt findet. Das Charakteristische an dem gezeichneten Verhalten besteht vielmehr darin, dass der dem andern zu erweisende Liebesdienst richtig, hell und klar empfunden und im Wort bezeichnet wird, aber nur im Wort. Analog sieht der Glaubende, was Gott ist und that, er spricht Gott an und spricht von ihm, zutreffende Worte zweifellos, welche das Verhältniss zu Gott richtig erfassen und benennen, aber doch nur Worte! Das ist des Glaubens Schranke, er bleibt in der Sphäre des Bewusstseins und darum des Worts, er ist an sich selbst nicht Werk. Er stimmt dem, was Gott ist, bei; er anerkennt die Majestät Gottes und die Grösse seiner Gnade, er bekennt sich zu ihm und zu seinem Christus, aber was ist das alles? doch immer nur Wort! Und Worte sind nichts lebendes; wirken heisst leben! Diese Worte der Anerkennung und des Bekenntnisses bedürfen eines lebendig machenden Geists, sonst sind sie dürres, welkes Laub und der Geist fährt in diese Todtengebeine dann, wenn das Werk zu Stande kömmt, wenn der Mensch nicht nur von seinem Gott spricht, sondern es für ihn zum Handeln bringt. Es wäre für die Kirche rühmlicher, wenn sie den innern Schmerz nnd das starke Verlangen, aus dem die Stelle des Jakobus geboren ist, lebendiger in sich nacherlebt hätte, dann hätte sie auch sein Urtheil richtiger verstanden. Zweifellos: der Glaube ist von unschätzbarem Werth, wenn er mit der Leere und Dunkelheit des Bewusstseins verglichen wird da, wo er fehlt. »Ein einiger Gott," Jakobus gäbe dieses Wort nicht preis auch nicht um eine Welt, vgl. 1, 2. Er weiss sehr wohl, wie viel die Bin-

dung des Bewusstseins an Gott, wie sie aus der Macht der Wahrheit über den Menschen folgt, bedeutet. Aber soll denn Wort und Rede das Einzige sein, was der Mensch seinem Gotte gibt? Soll die Gemeinde des Christus sich damit befriedigen und beruhigen, dass sie sich zu Gott bekennt? will sie Gott ihr Handeln versagen und verweigern? will sie nichts für Gott thun? Jene Innerlichkeit, die nur Innenwelt ist und die reelle Gestalt des Lebens unberührt und unverändert lässt, liegt auf Jakobus als eine schwere Last: nicht nur denken, reden, für Gott handeln! das ist seine Begier.

Der Hinweis auf die teuflischen Geister deckt den Grund noch weiter auf, warum der Glaube für sich allein etwas todtes bleibt. Er deutet auf die Möglichkeit hin, dass Bejahung der Wahrheit Gottes und böser Wille in der Person neben einander bestehn. Der Glaube ist nach seiner einen Seite ein vom Willen der Person unabhängiges Erlebniss. Das Faktum drängt sich in seiner Wahrheitsmacht dem Geiste auf; und wenn auch das Erkannte sofort den Willen anspricht, so ist doch das das Geheimniss des Bösen, dass der Geist in sich diesen Zusammenhang zerreissen und seinen Willen dem erkannten Gott verweigern kann. Das Bekenntniss zu Gott und Christus scheidet darum die Gemeinde noch nicht von der innern Gleichartigkeit mit den Dämonen ab und bewahrt sie desshalb auch nicht vor ihrem Geschick; im Gegentheil wenn der Glaube allein bleibt, wenn Gott das Werk und damit der Wille versagt wird, so vollzieht der Glaubende in sich denselben Riss, der das Wesen der Dämonen zerspaltet, er kennt Gott und verfestigt sich doch in innerm Gegensatz wider ihn. Bei einem solchen innern Riss wird der Glaube Schuld, Verurtheilung, damit drückende Last, der Quell höllischer Angst. Wer nur glauben will, wer also sein Handeln von Gott absondern will, dem wird darum, weil er nur glaubt, nur sein Recht zu Theil, wenn ihm das Loos der Teufel widerfährt. Für den blos-

sen Glauben ist die Hölle bereitet; so voll und ganz gilt das Wort: der Glaube ist für sich allein ein todtes Ding.

Die Veranschaulichung des Glaubens durch das unthätige Mitleiden nimmt vielleicht auch ausdrücklich auf diejenige Seite am Glauben Rücksicht, wonach er Vertrauen auf Gottes Handeln ist. Jenes Mitleiden, das bis zum Worte reicht und weiter nicht, sagt dem Dürftigen: iss doch, wärme dich doch! und handelt selber nicht. Es weist dem andern die That zu und entschlägt sich ihrer. So appellirt der Glaube an Gottes Handeln, er spricht zu ihm: öffne uns das Reich, gib uns den Kranz des Lebens u. s. f. und unterlässt seinerseits das Handeln [1]). Der Glaube der Dämonen und derjenige der Gemeinde unterscheiden sich allerdings darin sehr wesentlich, dass der Dämon in seinem Glauben vor Gott zittert, während die Gemeinde in dem ihrigen auf Gott hofft und sich seines Reichs freut. Allein mit dieser Differenz ist noch keine reale Trennung zwischen der Gemeinde und den Dämonen begründet. So lange sie nur erwartet, dass Gott handle, und selbst nicht handelt, so lange sie nur hofft, dass Gott ihr seine Gabe schenke und an ihr sein Werk wirke, und selbst nicht wirkt, ist ihr Glaube todt, auch wenn er sie noch nicht ängstigt, sondern erquickt und freut, sie sorge dafür, dass sie Gott gebe, was Gottes ist, und für ihn wirke, was er sie wirken heisst. Dann erst ist ihr Glaube geschieden von dem, was der Dämon hat, wie das Leben von dem Tod.

Wenn Jakobus sagt, dass erst das Werk den Glauben aus dem Tode heraushebe, so ist klar, dass er das Werk nicht mit dem Glauben identificirt; vielmehr tritt das Werk zum Glauben hinzu als ein anderes und neues. Beide stehn einander

---

1) Allerdings haftet an solchen Bildern des Jakobus einige Unsicherheit, wie weit sie in seinem Sinne Anwendung auf die dargestellten Verhältnisse finden sollen; so lange aber die Anwendung eine nahe liegende und durchsichtige ist, wird sie auch in der Absicht seiner geistvollen Darstellung liegen.

gegenüber wie Wissen und Wille, wie Reden und Handeln, wie Vertrauen auf Gottes That und eigne That, wie Reception und Aktivität; das eine Moment folgt nicht naturhaft aus dem andern mit unzerreissbarer Nothwendigkeit, diese Folge kann abbrechen, wie die Erfahrung lehrt, sie beruht auf einem neuen Wollen, das im Glauben an sich noch nicht enthalten ist. Darum ist das Werk nicht unmittelbar schon im Glauben eingeschlossen, sondern tritt als ein Zweites zu ihm hinzu. Allein das folgt daraus nicht, dass das Werk ohne Beziehung zum Glauben sei. Schon in der Vergleichung des Glaubens mit dem Leibe liegt, dass Werk und Glaube ein göttlich zusammengefügtes Ganzes bilden. Leib und Geist sind für einander geschaffen und die Erstorbenheit des Leibes kömmt durch eine Trennung zu Stande, welche der Bestimmung beider zuwiderläuft. Nicht minder veranschaulicht die von der Barmherzigkeit hergenommene Vergleichung diesen Zusammenhang. Barmherzige Regung und barmherzige Gabe sind doch zu einander nicht beziehungslos, so wenig sie identisch sind, so sehr es zur letztern eines neuen eignen Entschlusses bedarf, der oft genug ausbleibt. Die Barmherzigkeit als innere Regung und als Wort ist nach ihrem ganzen Wesen auf die That hin angelegt, sie verliert ihr naturgemässes Ziel, wenn sie abbricht, ehe es zum Geben kömmt. Aber auch die Berufung auf die Dämonen illustrirt diesen Zusammenhang. Es bedarf, um Gott vor Augen zu haben und doch ein Dämon zu sein, eines teuflichen Wollens; ein normales ist jener bebende Glaube nicht. Wenn also die ganze Stelle die todte Nutzlosigkeit des Glaubens als einen Vorwurf behandelt, so hat diess darin seinen Grund, dass der Glaube nach seinem eignen innern Wesen vom Werk nicht abgelöst werden darf. Ein unfruchtbarer Glaube ist darum etwas abnormes, weil ein seines Werks beraubter Glaube abnorm ist und der Ordnung Gottes widerstreitet. Die ganze Selbstbezeugung Gottes wirbt nicht nur um des Menschen Bewusstsein

und Rede, sondern um seinen Willen und sein Handeln. Die Wahrheit Gottes wendet sich an unser Thun, das Wort Gottes verlangt nicht Hörer sondern Thäter. Wie der Leib Organ des Geistes ist, so ist der Glaube dem Menschen gegeben als Mittel und Werkzeug, damit er handle, und wie die Barmherzigkeit zum Geben drängt, so strebt der Glaube zum Werk, nur der sündige Wille hält ihn auf. Desshalb erwartet Jakobus von seinen Lesern nicht den Einwand, dass er Glauben und Werke trenne, sondern umgekehrt den andern, dass er beides vereinige und vermische, so fern er den Glauben für nutzlos erkläre ohne das Werk. Aecht judaistisch lässt er den Leser antworten, 2, 18: Glauben und Werke haben jedes für sich seinen Werth; der eine hat Glauben, der andre hat Werke; jedes ist für sich ein Verdienst; wer Glauben hat, dem rechnet Gott den Glauben an, wer Werke hat, dem bringt Gott diese in Anrechnung [1]). Die Antwort des Jakobus lautet: zeige doch deinen Glauben!

1) ἀλλ' ἐρεῖ τις gibt sich deutlich als Einrede, und die Darlegung im Text scheint mir zu zeigen, worin sie besteht. Möglicherweise ist die Einrede: σὺ πίστιν ἔχεις κἀγὼ ἔργα ἔχω nicht als Dialog mit Jakobus gedacht, sondern nur Ausdruck des allgemeinen Gedankens: der eine hat diess, der andre jenes. Hat Jakobus das σύ der Einrede auf sich selbst bezogen, so liegt dieser Formulirung des Einwands das Bewusstsein zu Grund, dass er selbst nicht gegen sondern für den Glauben spreche, dass es ihm nur darum zu thun sei, dass der Glaube nicht unnütz und unfruchtbar sei. So lässt er sich antworten: nun wohl du eiferst für den Glauben, du hast ihn, lass dir daran genügen, du bist durch ihn gedeckt, wie andre durch ihre Werke. Die Schwierigkeit des folgenden Satzes liegt darin, dass derselbe nicht an die Form, sondern an den Sinn der Einrede angeschlossen ist. Ihrem Sinne nach ist die Einrede Vertheidigung der Verdienstlichkeit des Glaubens auch ohne Werk; darum wird vollständig zutreffend dem Gegner zugemuthet, dass er den Glauben zeige, auf den er sich verlässt. Daraus entsteht aber eine Inkongruenz mit der Form der Einrede, in der der Gegner den Glauben dem andern überliess, sich selbst aber die Werke zueignete. Diese Inkongruenz ist jedoch nur formal, weil diese Vertheilung lediglich abstrakt den gesonderten Werth beider Dinge aussprechen will, während ihr Zweck Abweisung der an den Glauben gestellten Anforderung ist. Der Gegner will faktisch den Werth seines Glaubens schützen, und bei dieser Absicht behaftet ihn der Nachsatz. Ob χωρίς oder ἐκ gelesen wird, gibt einen geringen Unterschied. Der ironische Klang, den das χωρίς hat, empfiehlt dasselbe nicht. Das ἐκ, das einfach und unumwunden die sittliche Aufgabe nennt, die demjenigen gestellt ist, der sich seines Glaubens rühmt, gibt einen voll zutreffenden Gedanken, χωρίς dürfte Besserung sein.

Was nützt ein Glaube, den man nicht zeigen kann? Es ist aber unmöglich den Glauben in andrer Weise zu zeigen als im Werk. Die Rede: ich glaube, ist noch kein Erweis desselben. Auch hierin zeigt sich der Glaube für sich allein als todt: was lebt, das thut sich kund. Sofern nun der Glaube im Werk seine Offenbarung hat, sind beide zu einander in innerliche Beziehung gesetzt; der Glaube ist auf das Werk gewiesen als auf seine Aeusserung und Kundgebung. Aber auch das Werk kömmt nicht ohne den Glauben zu Stand, wenn es Erweis des Glaubens ist. Es empfängt aus diesem sein Motiv, der Glaube bestimmt ihm Weg und Ziel. Aus der Wahrheit, die der Mensch erfasst und vor der er sich gebeugt hat, wächst bei richtigem Verhalten das Handeln heraus, so dass nun der Glaube bestimmt, was und wie gehandelt wird.

Das innere Verhältniss zwischen Glaube und Werk wird am Glauben Abrahams dargestellt. Jakobus erwartet, dass sich die Leser auf Abraham berufen werden, der beweise, wie schon der blosse Glaube von Gott als Gerechtigkeit betrachtet werde. Weniger sicher ist, ob auch die Berufung auf Rahab in den Gedanken der Leser zu verlegen ist; Jakobus könnte sie auch zur Verstärkung seines Schriftbeweises selbst citiren. Jedenfalls sind beide Beispiele höchst treffend gewählt: dort »unser Vater" Abraham, der gerechte, von dem die Schrift ausdrücklich sagt, dass sein Glaube vor Gott seine Gerechtigkeit gewesen sei, hier die Heidin, die Kananäerin, die Dirne, die doch wahrlich keine »guten Werke" hatte, und dennoch errettet und in die Gemeinde Israels eingepflanzt wird, weil sie an die Macht des Gottes Israels glaubt. So stellen beide Beispiele den Glauben in seinem Werth und seiner Kraft in's Licht, doch dieselben Beispiele sind für Jakobus zugleich eine helle Illustration dafür, dass der Glaube ohne Werke nichtig ist. Die Gemeinde hat Recht, wenn sie im Glauben Abrahams ihr Vorbild sieht, sie glaube nur wie Abraham, so bleibt ihr die Rechtfertigung

nicht aus; sie gehe nur die Bahn Rahabs, so wird ihr Glaube ihr dasselbe bringen, was Rahab um seinetwillen erlangt hat. Aber die Leser glauben nicht wie Abraham, wenn sie »nur" glauben! Abraham brachte Gott seinen Sohn zum Opfer dar, das war nicht nur Glaube sondern Werk. Wenn Abraham der Verheissung Gottes glaubte, wenn dieser Glaube ihm zur Gerechtigkeit gerechnet wurde, Gen. 15, 6, wenn er in inniger Vertrautheit zu Gott stand und Gott ihm selbst den Namen gab: mein Freund, Gen. 18, 7 Targ. Ier. Philo 1, 401 resip. Noe 281, lag nun darin für Abraham ein Dispens vom Werk? Konnte er sich nun an seinem Glauben und an seiner Gottesfreundschaft genügen lassen und das Werk entbehren? Umgekehrt! nun fordert Gott den Sohn von ihm. Und wie, wenn Abraham ihm denselben verweigert hätte, wäre er auch dann noch der gerechtfertigte, auch dann noch Gottes Freund? wäre Rahab gerettet worden, wenn sie die Kundschafter verrathen hätte? Nun erst, nachdem Abraham Gott den Sohn geopfert und damit das Werk vollbracht hat, steht er vor Gott als der gerechte da. Ist somit Abraham Beweis dafür, dass der Glaube unwirksam ist, *ἀργή*, sofern auf den höchsten Gewinn, auf Errettung und Gerechtigkeit, geschaut wird, da ihm ja der Glaube das Isaaksopfer nicht erspart, so ist er zugleich Beweis dafür, wie und wo der Glaube wirksam werden kann und muss. »Du siehst ja, dass sein Glaube zu seinen *Werken* mitwirkte!" [1]) Abraham hätte sein Werk nicht vollbracht ohne

---

1) Die beiden Sätze: *βλέπεις ὅτι ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη* 2, 22 heben das Verhältniss zwischen Glaube und Werk nach seinen beiden Seiten hervor; der zweite Satz nennt den Einfluss der Werke auf den Glauben, so wird der erste den Einfluss des Glaubens auf die Werke nennen. Sie bedingen einander wechselseitig; der Glaube wirkt mit zum Entstehn der Werke und empfängt seinerseits aus den Werken Vollendung. Wird der Dativ *τοῖς ἔργοις αὐτοῦ* nur auf *σύν* bezogen, also gefasst: er wirkte mit den Werken, nämlich zur Rechtfertigung, so wird diese Korrelation der beiden Sätze gebrochen. Auch bietet der Kontext kein Objekt, das sich leicht zu *συνεργεῖν* konstruiren liesse. „Rechtfertigung" ist ein richterlicher Akt Gottes, den der Mensch erleidet, *δικαιωθῆναι* pass Sollte Jako-

Glauben; die Opferung Isaks war eine Glaubensthat, die das Vertrauen auf Gottes Güte und Macht aufs höchste in Anspruch nahm. So bezeichnet ihnen Abraham, wie der Glaube wirksam werden kann, nämlich als Antrieb, Hülfe und Kraft zum Werk, und er zeigt ihnen, wie mächtig in dieser Sphäre der Glaube aktiv werden kann. Es liegt im Zusammenbestehn jenes ἀργόν Vers 20 und dieses συνεργεῖν Vers 22 ein treffender, scharf gedachter Gedanke. Wenn die Gemeinde vom Glauben die allerhöchste Leistung erwartet, nämlich die dass er sie errette, so täuscht sie sich; allein damit ist nicht gesagt, dass sie nicht grosses von ihm erwarten darf! Gewiss, er leistet ihr vieles, er ist ein kräftig wirksamer Gehülfe, nämlich zum Werk und so nur dass er zum Werk mithilft, wird er auch fruchtbar zu jenem höchsten Ziele und trägt Rechtfertigung und Errettung ein, aber nicht für sich allein.

Wirkt der Glaube zum Werke mit, so geht auch wieder vom Werk Wirkung auf den Glauben aus: er wird aus den Werken ein vollendetes, ἐξ ἔργων ἐτελειώθη, 2, 22. Der volle Bestand, den der Glaube aus den Werken gewinnt, wird sich zunächst darauf beziehn, dass er nun die erwartete göttliche Gabe wirklich empfängt und in seiner Hoffnung sich nicht als Täuschung und Selbstbetrug erweist, sondern in Erfüllung geht. Aber auch der eigne Charakter des Glaubens, seine innere Beschaffenheit selbst gestaltet sich neu in Folge des Werks. Es ist für den Gedanken des Briefs bezeichnend, dass derselbe nirgends den Begriff: ungläubig, ἄπιστος ἀπιστεῖν, hat; er reflektirt nirgends auf ein feindseliges Widerstreben gegen Gott

bus gesagt haben: der Mensch bewirke den Akt Gottes? Der Spruch Gottes folgt aus, ἐκ, den Werken, davon ist aber „Rechtfertigung bewirken" noch sehr different. Dieser Gedanke wäre nur möglich, wenn der Begriff δικαιωθῆναι abstrakt von Gott abgelöst würde; so abstrakt denkt Jakobus nicht. Zu den ἔργα passt dagegen das Verbum vortrefflich, sie ergeben sich aus einem ἐργάζεσθαι, also auch aus einem συνεργεῖν. Der erste Wirkende ist die wollende und handelnde Person und ihr Glaube ist dabei ihr συνεργός.

und sein Wort, wohl im Zusammenhang mit der Konzentration des Glaubens auf das Bekenntniss zum einigen Gott; diess ist auf Israelitischem Boden der Besitz aller; der einige Gott trat allen in's Bewusstsein und band dasselbe mit unangefochtener Macht; aber darum handelt es sich nun, ob die Anerkennung Gottes ein ungetheiltes Ganzes ist, ob nicht im Innern des Menschen gegentheilige Momente liegen, welche jene Anerkennung beschränken und aufheben, ob der Mensch ἀδιάκριτος ist. Ist nun der Glaube vorhanden, das Werk aber nicht, so tritt hierin Zerspaltung zu Tage. Würde Abraham Gott den Sohn verweigern, so würde er negiren, was er im Glauben bejaht; als der Glaubende bejaht er, dass Gott in seiner Verheissung der treue und wahrhaftige, in seinem Gebote der gerechte und gütige ist, mit der Versagung des Werks verneint er diess und die »doppelte Seele" ist da, das Ja und Nein zugleich, des Glaubens Gegentheil und Widerspiel. Das Ausbleiben des Werks lässt somit den Glauben nicht intakt, es ist an sich selbst schon als Riss im Verhalten des Menschen auch ein Defekt des Glaubens. Und zwar wird innere Zerspaltung für die ganze Haltung des Menschen folgenreich: der getheilte gleicht dem Gewoge des Meers, dem ewig unruhigen, das vom Winde stürmisch erregt, aber auch schon von jedem leisen Lufthauch gefächelt wird, 1, 6. Der sittliche Zwiespalt in der Person verunmöglicht ihr jeden festen einheitlichen Akt: sie hofft und hofft wieder nicht, will und will nicht, meint zu wissen und zweifelt, traut und traut doch wieder nicht. Da fehlen die innern Bedingungen zu einer ganzen, vorbehaltlosen Bejahung der Grösse und Güte Gottes, zu einer auf Gott gestellten Erwartung, die nicht im nächsten Moment wieder in Frage gezogen würde: die »völlige" Zuversicht ist dahin. Ergibt sich aber der Mensch mit seinem ganzen Wesen, also auch mit Wollen und Handeln Gott, fügt er zum Glauben das Werk hinzu, so gelangt an der Einheit seines Verhaltens auch

der Glaube zu seinem vollen Bestand, ἐτελειώθη. So lange der Glaube isolirt vom Werke betrachtet wird, setzt Jakobus die Versicherung: man habe Glauben, unmittelbar mit dem Glauben selbst als eins: was nützt es, wenn einer sagt, er habe Glauben? kann der Glaube ihn erretten? 2, 14, als wäre kein Unterschied zwischen dem Vorgeben, man habe Glauben, und dem Glauben selbst! diess einfach darum, weil Bewusstsein und Wort unmittelbar zusammenhängen. Wer will beurtheilen, ob er in seinem Vorgeben heuchelt, ob er sich selbst täuscht? Es drückt sich in solcher Rede immerhin eine gewisse Bindung des Bewusstseins an Gott aus. In der Region des Bewusstseins und der Rede scheiden sich der Glaube, der es wirklich ist, und derjenige, der es nur vorgeblich ist, nicht; der Unterschied zwischen beiden liegt im Werk. Tritt das Werk hinzu, dann sagt der Mensch nicht nur, er glaube, dann glaubt er voll und ganz, denn damit bethätigt er eine ungebrochne Zuversicht zu Gott.

Es blieb in der bisherigen Darstellung räthselhaft, wie so Jakobus einerseits den vielen, immer neu zu übenden Werken den Glauben als eine ungetheilte Einheit entgegensetzen und diese Einheit so energisch betonen kann, dadurch dass er alle Mannigfaltigkeit desselben auf seine erste einfache Grundform reducirt, während er doch so verschiedne Zustände wie den vor Gott bebenden und den Gott um jede gute Gabe zuversichtlich bittenden Glauben unter denselben Begriff befasst. Erwächst der Glaube einheitlich aus einer Wurzel, woher kömmt ihm denn solche Differenz? was treibt ihn in Gegensätze auseinander? Nun hat sich dieses Räthsel gelöst. Was den Glauben gegensätzlich scheidet, liegt nicht im Glauben an sich selbst, weder im Glaubensinhalt, denn der einige Gott ist derselbe für alle, noch im seelischen Glaubensakt, denn dieser ergibt sich aus der Weise wie Gott sich kund thut, für alle analog, sondern die Verschiedenheit im Charakter und Werth

des Glaubens entspringt aus dem Verhältniss, in das sich das Werk zum Glauben stellt. Der bebende Glaube hat teuflisches Wollen und Wirken neben sich; stehn aber neben dem Glauben Abrahams Werke, so ist er ungebrochne, freudige Zuversicht, die bitten kann und empfängt. Das ist das Recht jener exegetischen Tradition, die aus unsrer Stelle die Eintheilung des Glaubens in lebendigen und todten, fides viva und mortua, entnahm. Es stehn sich bei Jakobus in der That nicht nur Glaube und Werk, sondern auch zwei Gestaltungen des Glaubens gegenüber, ein unnützer Glaube und ein helfender Glaube, ein Glaube der zur Verdammniss, und ein Glaube der zur Rechtfertigung führt, ein Glaube der lebt, und ein Glaube der todt ist. Exegetisch falsch und dem Verständniss der Stelle schädlich ist diese Eintheilung des Glaubens nur dann, wenn übersehen wird, dass für Jakobus die Scheidelinie zwischen beiden Arten des Glaubens nicht in irgendwelcher Beschaffenheit des Glaubens an sich selbst liegt, sondern allein und ausschliesslich im Werk.

Mit der Einsicht, dass der Glaube unfähig ist den Menschen zu erretten, tritt für Jakobus keinerlei Ungewissheit, Furcht und Angst in sein Verhältniss zu Gott, als würde damit dass der Glaube die Rechtfertigung nicht erlangt, diese für den Menschen unzugänglich oder unsicher. Jakobus ist der festen Zuversicht, dass wie Abraham und Rahab aus ihren Werken das gerechtsprechende Urtheil Gottes erlangt haben, universell jedem Menschen die Rechtfertigung zu Theil werden kann durch sein Werk. Absichtlich wird die Rechtfertigung nicht dem Glauben und dem Werke zusammen zugeschrieben, sondern nur dem Werk, 2, 21. 25, und diess auch in dem Satze: ihr seht, dass der Mensch aus Werken gerechtfertigt wird und nicht aus Glauben allein, οὐκ ἐκ πίστεως μόνον, 2, 24; denn hier steht dem positiven Gliede: »aus Werken" das negative: »nicht aus Glauben" zunächst absolut entgegen, und das

beigefügte »nur" enthält den Gedanken, dass mehr vorhanden sein muss als nur Glaube, wenn man Rechtfertigung finden will, dass Kraft und Werth des Glaubens viel zu gering sei als dass man nur durch ihn in Gottes Urtheil als gerecht bestehn könnte. Eine Addition von Glaube und Werk, welche dieselben von einander sonderte und jedes für sich mit seinem eignen Werth vor Gott in Anschlag brächte, liegt der Stelle fern. Gerade darum weil Jakobus Glaube und Werk nicht geschieden und gesondert haben will, knüpft er die Rechtfertigung nur an das Werk, welches den Glauben nicht ausser sondern in sich hat. Aus dieser Verknüpfung von Rechtfertigung und Werk folgt jedoch keineswegs, dass Jakobus das rechtfertigende Urtheil Gottes dahin reducirte, dass es lediglich den dem menschlichen Werk an sich selbst innewohnenden Werth benennen würde, so dass in der Rechtfertigung das aktive Moment allein auf Seite des Menschen läge und Gott nur die sittlich nothwendige Konsequenz aus dem menschlichen Handeln zöge. Wenn die kananäische Dirne darum gerechtfertigt wird, weil sie die Kundschafter schützt, liegt denn wirklich in ihrer That der zureichende Grund des Lohns, den sie empfängt? Warum überwiegt diese eine That alle ihre sonstigen Werke, alle Werke des Götzendiensts und der Unzucht? So sehr die Rechtfertigung Antwort Gottes ist auf ihr Werk, so sehr bleibt sie ein souveräner Akt einer frei gebenden Gnade, die darum gerecht erklärt, weil sie zugleich vergibt. Oder wenn Abraham's Opfer von Gott als volle ganze Gerechtigkeit gewerthet wird, die ihn endgültig in den Besitz der Verheissung setzt, so findet auch hier das Werk einen Erfolg, der über alle Maasse der menschlichen Berechnung und Vergeltung hinausgreift. Darum wird die Rechtfertigung ausdrücklich nicht auf alle Werke des Menschen gleichmässig bezogen, so dass die Gesammtheit des Handelns die Gerechtigkeit ergäbe; einzelne Akte des Menschen sind es, die in ihrem innern Werth alles andre sündige Han-

deln vor Gott überwiegen, ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος, aber nicht ἐκ τῶν ἔργων. Mit solcher Auswahl, die das eine Werk vergibt und das andre krönt, wird aber die Rechtfertigung zu einem »Ruhm der Barmherzigkeit wider das Gericht." Läge für Jakobus in der Rechtfertigung die Kausalität allein auf des Menschen Seite, so würde sie für ihn mit derselben innern Nothwendigkeit, welcher das Denken der Synagoge unterlag, zum Gegenstand der Ungewissheit und der Furcht; sie wird es nicht, denn er schaut auch im rechtfertigenden Gott den gebenden Gott. Die Unerlässlichkeit des Werks zerstört ihm das Grundverhältniss zwischen Mensch und Gott nicht, kraft dessen der Mensch empfangend vor der Güte Gottes steht, aus der jede gute und vollkommene Gabe kömmt. Wollend hat er uns geboren, βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς, 1, 18, wollend rechtfertigt er auch. Die von ihm gebornen ruft er zum Werk, aber Gott ist es in seiner Güte, der ihrem Werke mit dem Kranz des Lebens das Siegel der Gerechtigkeit verleiht. Jakobus bewährt damit selbst praktisch, dass das Werk den Glauben nicht einschränkt und negirt, vielmehr umgekehrt völlig macht. Je weniger er den Glauben etwas für sich selbst sein lässt, je vollständiger seine Bedeutung darin aufgeht, »Gehülfe" zu sein zum Werk, um so freudiger und gewisser wird seine Zuversicht, mit welcher er dem göttlichen Richten als seiner Rechtfertigung entgegenschaut, darum weil Gott der gebende ist.

Mit der lebensvollen Wechselbeziehung zwischen Glaube und Werk ist auch das Bindeglied erkannt, das die beiden entgegengesetzten Urtheile des Briefs über den Werth des Glaubens einigt. Das eine erhebt den Glauben über allen Besitz und alles Leiden der Menschen und preist ihn als das Erbrecht zum Reich und das Zeichen der Auswahl Gottes, und das andre entwerthet ihn als nutz- und fruchtlos bis in die Hölle hinab und bindet die Rechtfertigung nur an das Werk. Jakobus folgt in seiner Beleuchtung des Glaubens dem Wechsel, der sich im

Urtheil der Gemeinde über den Werth des Glaubens vollzieht. Dieselbe schätzt ihn sehr verschieden, wenn er die Uebernahme von Leiden mit sich führt oder wenn er als Anrecht auf das Reich betrachtet wird, in der Selbstbeschauung an der eignen Person oder in der Würdigung des Bruders, zumal des Armen. Handelt es sich um's Werk, so rühmt die Gemeinde den Glauben, so dass das Werk über ihm zurücktritt; handelt es sich dagegen ums Leiden, so ist dieser Preis des Glaubens beträchtlich reducirt, und das Leiden verschwindet ihnen ob dem Glauben nicht. In der Selbstbespiegelung gilt er als voll zureichender Grund des Reichsbesitzes, am Bruder gilt er weniger als der goldene Schmuck. Diesem Widerstreit des Verhaltens tritt der Brief mit seinem Doppelurtheil entgegen, und gesetzt dasselbe behielte für den Begriff eine Schwierigkeit, der Wille, der es trägt, ist ein in sich einiger; ethisch ist diese Divergenz im Urtheil über den Glauben durchaus rein und durchsichtig. Den Glauben da zu preisen, wo er andre nicht vor Verachtung schützt, und ihn da gering zu halten, wo er Gegenstand des Selbstruhms wird, das ist ein sittlich einiges und harmonisches Verhalten, denn es ist der Doppelakt der Liebe, die aller selbstischen Blähung entgegen den Werth dessen, was dem Bruder gegeben ist, zur Anerkennung bringt. Und wenn der Glaube da hoch gewerthet wird, wo die Unwilligkeit zum Leiden ihn gering schätzt, und da gering, wo die Unwilligkeit zum Werk ihn hoch hält, so ist auch dieses Verhalten wiederum von allem inneren Zwiespalt frei, wie denn auch das Zurückweichen vor dem Leiden und vor dem Werk aus derselben Willensstellung entspringt und sittlich gleichartig ist. Es ist auch hier der Gott kräftig hingegebne Liebeswille, der auf den Einsatz der ganzen Person dringt; so weit der Ruhm des Glaubens diesen fördert, wird er bejaht, so weit er ihn hindert, negirt. Aber auch die intellektuelle Einheit fehlt den beiden Urtheilen des Briefs keineswegs. Wenn Jakobus

mit der Schrift Abraham in jenem Moment, da er Gott glaubte und nur glaubte, ohne noch ein Werk zu vollbringen, gerecht nennt wegen seines Glaubens — und Jakobus beabsichtigt nicht, dieses Urtheil der Schrift, das ihm ein Urtheil Gottes ist, anzutasten und in eine nur scheinbare illusorische Gerechtigkeit aufzulösen, Abraham war in seinem Glauben gerecht — wenn Gott ihn sodann als seinen Freund behandelt und benennt, dem er seinen Rath offenbart — und Gottes Freundschaft schliesst die ganze Gabe Gottes in sich — wenn nun aber Gott Abrahams Verhältniss zu sich hinausführt über den blossen Glauben, wenn er ihm nicht nur seine Verheissung gibt, dass er ihr nicht widerspreche, nicht nur seinen Rath offenbart als seinem Freund, sondern ihm auch ein Gebot gibt, das ihn für ihn handeln heisst, wenn er damit sein bisheriges Verhalten noch nicht als volle Gerechtigkeit und ganze Erfüllung seines Willens hinstellt, nun aber nachdem ihm Abraham den Sohn gegeben hat, ihm das Zeugniss ertheilt, er sei gerecht vor ihm, durch ein neues Verheissungswort: so ist der Begriff, der diese ganze Geschichte als ihr Gesetz gestaltet und zu einer festen Einheit zusammenschliesst, der einer lebensvollen in fortschreitender Bewegung stehenden Liebe auf Gottes wie auf Abrahams Seite. In Gott geht die Liebe von der Verheissung zur Erfüllung, im Menschen vom Glauben zum Werk, und weil die Liebe das Treibende in dieser Bewegung ist, gibt sie schon dem Anfang derselben absoluten Werth, sie rechnet schon den Glauben zur Gerechtigkeit, und hat doch nicht schon im Anfang ihr Genüge, sondern treibt über denselben hinaus bis dahin, wo der Mensch Gott alles gegeben und von ihm alles empfangen hat. Ganz analog mit Abrahams Weg hat Gott den Gang der Gemeinde gestaltet. Gott hat sie auserwählt und in seine Freundschaft gesetzt, so dass das Gut Abrahams ihr Eigenthum ist, und ihr Besitz hebt auch für sie im Glauben an, Gott steht vor ihr als der, dem sie zu vertrauen hat; aber auch sie leitet

Gott über den Glauben hinaus, er ruft sie zum Werk und folgt sie diesem Ruf, so ist der Lohn ihrer Arbeit der, dass sie im Gericht des gerechten Gottes in ihr Erbe, das Reich, eingesetzt wird. Auch hier ist Bewegung und Fortschritt: auf Gottes Seite von jener Auswahl, welche die Gemeinde jetzt schon in die Freundschaft Gottes stellt und damit zum Werk aufruft, zu jener Rechtfertigung, welche ihr Werk lobt und lohnt, und sie in der künftigen Reichsgenossenschaft die Freundschaft Gottes neu erfahren lässt; auf des Menschen Seite Fortschritt vom Glauben, der die Grösse Gottes und die Herrlichkeit seines Christus erkennt und bejaht, zum Werk, das für Gott alles thun und alles leiden kann; aber auch hier zerfällt diese Bewegung nicht in ein unverbundnes Vielerlei, sondern ein einiger Gedanke und Wille Gottes, dieselbe Güte, erzeugt, trägt und vollendet den Verband der Gemeinde mit Gott, und ein und dasselbe Verhalten des Menschen entspricht derselben, die Hingabe der Liebe, die vertraut, wenn Gott wirkt, und handelt, wenn er den Menschen wirken heisst.

Auch auf dem Standpunkt, der sich in der Formel ausdrückt: du hast Glauben und ich habe Werke, können die beiden Urtheile mit einander wechseln, dass der Glaube das Reich besitze und dass es durch die Werke erlangt werde, wie diess z. B die Esraprophetie veranschaulicht, aber unmöglich könnte vom einen und selben Glauben zugleich gesagt werden: er errette und er errette nicht. Jenem Standpunkt, der Glaube und Werk gegen einander isolirt, ist es wesentlich, dass er dem Glauben einen eignen selbständigen Werth beilegt. Ebenso wenig wäre auf einem Standpunkt, der die Rechtfertigung von Gottes gebender Güte ablöst und nur an das menschliche Handeln anschliesst als dessen logisch und ethisch nothwendigen Annex und so das göttliche Handeln in eine Vielheit zusammenhangsloser Akte auseinander fallen lässt, von einer und derselben Person die Doppelaussage möglich, dass sie im Glauben erwählt und aus Wer-

ken gerechtfertigt sei. Weil aber für Jakobus das Werk nicht Surrogat für den Glauben ist, ebensowenig als der Glaube für das Werk, sondern beides die nicht zu scheidenden Erweisungen des Gott hingegebnen Lebens sind, weil er, damit parallel, keine Erwählung Gottes kennt, die nicht den Willen in sich schlösse, den Erwählten zu rechtfertigen aus seinem Werk, und keine Rechtfertigung, die nicht Ziel und Vollendung der Auswahl wäre, die im Glauben den Menschen zum Freund Gottes macht, weil ihm Gottes Handeln als *ein* vollkommenes Geben vor der Seele steht, als das ungetheilte Ganze *eines* Willens, einer Güte, und ebenso das menschliche Handeln als das ungetheilte Ganze einer völligen Hingabe an Gott, darum konnte Jakobus beides miteinander sagen: durch Glauben reich und nur aus Werken gerecht, je nachdem er Grundlegung oder Vollendung, Mittel oder Ziel, Bedingung oder Resultat der ganzen Gottesfreundschaft in's Auge fasste. Der Glaube ist Reichsbesitz, denn der durch Gottes Güte gesetzte Anfang ist, sofern er anhebt und gründet, das Ganze, und der Glaube ist nicht Reichsbesitz, denn der Anfang ist werthlos, wenn er nur Anfang bleibt, und der Grund ist nichts, wenn er keine Folge hat, ein solcher Grund ist todt.

Jakobus setzt noch an zwei andern Stellen Glaube und Werk zu einander in Beziehung; sie ergeben dasselbe Resultat. Er hat — und es ist diess ein sprechender Beleg für die principielle Schärfe, mit der er denkt — den rücksichtsvollen Empfang des Reichen in der Gemeinde, wobei ihm sofort ein Sitz angewiesen wird, während der Arme stehen oder sich auf den Boden setzen kann, als Antastung des Glaubens beurtheilt, 2, 1 ff. So sehr sein Gedanke am konkreten einzelnen Vorgang haftet, so energisch verfolgt er denselben in seine Konsequenzen; er beleuchtet eine solche Vertheilung der Plätze in den Versammlungen bis dahin, wo sie sich als Leugnung Christi, seiner Herrlichkeit und seines Reichs ergibt. Dieses Urtheil war wohl für seine ersten Leser nicht weniger überraschend als für

uns; es mochte ihnen ihre Anerkennung der Messianität Jesu völlig unerschüttert scheinen, auch wenn sie den Reichen anders empfiengen als den Armen. Eine Antastung des Glaubens liegt für ihn in solchem Handeln darum, weil in der Ehre, die sie dem Reichen erweisen trotz seiner Christusfeindschaft um seines Reichthums willen, und in der Geringschätzung, mit der sie den Armen behandeln wegen seiner Armuth trotz seines Glaubens, thatsächlich das Urtheil enthalten ist, dass die Herrlichkeit, welche Christus hat und gibt, für nichts zu achten sei im Vergleich mit dem irdischen Gut und das Verhältniss zu ihm bedeutungslos sei neben der äussern Stellung des Menschen. Damit ist Glaube und Werk in Beziehung auf diese konkrete Frage genau in derselben Weise unterschieden und geeinigt wie in der allgemeinen Erörterung, 2, 14 ff. Auf der einen Seite steht die Bejahung der Herrlichkeit Jesu, »Glaube", auf der andern Seite die Weise wie die Gemeinde ihr Zusammenleben ordnet, »Werk". Beides fällt nicht zusammen, vielmehr kann sich bei allem Preis und Ruhm der Herrlichkeit Jesu »das Ansehn der Person" in aller Hässlichkeit geltend machen. Der Zusammenhang zwischen Glaube und Werk ist nicht unzerreissbar. Und doch drängt und treibt der Glaube unmittelbar zum Werk und zwar um seines Inhalts willen. Wenn sie als die Glaubenden Jesu Herrlichkeit bejahn, so haben sie in ihr das Maass, nach dem sie nun die Dinge und Menschen zu schätzen haben. Glauben sie wirklich, so steht Jesus als der Verherrlichte vor ihrer Seele als deren centrales Objekt, auf das sie nunmehr alles beziehn, an dem alles nach seinem Werth und Unwerth ihnen in's Licht tritt. Und zwar gehn vom Glauben nicht nur Imperative, Normen, Weisungen an das Handeln aus, er ist vielmehr Motiv und Kraft desselben, *συνεργός* zum Werk. Damit dass sie den Christus der Herrlichkeit kennen, sind sie thatsächlich in eine neue Werthung aller Lebensverhältnisse hineingestellt, es können ihnen die goldnen Ringe und das glänzende

Gewand nicht mehr als »Herrlichkeit", δόξα, gelten, der Arme kann ihnen nicht mehr verächtlich erscheinen, sondern steht in der vollen Würde der göttlichen Erwählung vor ihnen. Darum bedarf der Glaube zu seinem eignen Bestehn des Werks, er ist nicht völlig ohne dasselbe; eine Schätzung der Dinge und Menschen, welche Christus und das Reich ignorirt, ist an sich selbst, auch wenn auf ihre Motive nicht weiter reflektirt wird und ihre Konsequenzen nicht ausdrücklich und bewusst gezogen werden, ein Heraustreten aus dem glaubenden Verhalten, des Glaubens Gegensatz — διακριθῆναι, 2, 4. Allein die Stelle bietet nicht nur ein anschauliches Beispiel zur allgemeinen Erörterung über Glaube und Werk, sondern bestimmt zugleich höchst bezeichnend, was Jakobus unter den Werken denkt, die zum Glauben gehören wie der Geist zum Leib. Der Glaube bestimmt, welchen Platz der Reiche und der Arme erhalten, so vollständig hängen Glauben und Wirken von einander ab. Es sind nicht nur einzelne sonderliche Situationen, welche die Pflicht mit sich führen, dass zum Glauben das Werk hinzutrete, vielmehr normirt und bestimmt der Glaube das Handeln konstant bis in die scheinbaren Kleinigkeiten des täglichen Lebens hinein; er gestaltet den ganzen Verkehr mit den Menschen neu und damit die gesammte Lebensführung. Wenn die Weise, wie die Plätze in den Versammlungen ausgetheilt werden, vom Glauben aus geregelt ist, kann noch irgend etwas in den Versammlungen geschehn, was den Glauben nicht berührte? An sich ist es ja völlig bedeutungslos, wer hoch oben auf dem Sessel oder tief drunten »unten am Schemel" sitzt, und doch greift auch diese Kleinigkeit in ihren Motiven bis in ihr Verhältniss zu Christus hinein. Wie nun, wenn Streit und Kampf in der Gemeinde ist, 4, 1, wenn sie den Bruder nicht etwa nur stehen lassen sondern verläumden und richten, 4, 11, wenn das Wort, das unbezähmbare, wie ein Feuer die Gemeinde durchwüthet, 3, 1 ff., wenn sich jedermann als Lehrer vordrängt in jener Eitel-

keit, die sich gerne reden hört, 3, 1, wenn sie als »vergessliche Hörer" das Wort der Wahrheit in der Gemeinde missachten, 1, 22, oder nicht mit Sanftmuth es aufnehmen, sondern in Zorn gegen dasselbe sich auflehnen, 1, 19 ff., geht nun dergleichen ohne Verletzung des Glaubens ab? ist das nicht ebenso unverträglich mit der Bejahung der Herrlichkeit Christi und des Reichs als die gerügte Vertheilung der Sitze? Alle Mahnung des Briefs ist in selber Weise der Ableitung aus dem Wesen des Glaubens fähig, wie die 2, 1 gegebene, und die Stelle zeigt somit, dass im Sinne des Jakobus alle Weisung des Briefs nur dasjenige Handeln nennt, das im Inhalt des Glaubens unmittelbar gesetzt und darum zu seinem völligen Bestande unentbehrlich ist. Man kann mit vollem Rechte sagen: der ganze Brief ist Glaubensmahnung, er fordert nur das eine, dass die Gemeinde den Glauben so habe, wie man ihn haben soll.

Einen weitern Beleg für die Richtigkeit der gegebenen Bestimmungen bietet die Stelle 1, 2 ff. dar. Hier erhalten wir folgende ursächlich unter einander verknüpfte Begriffsreihe: Anfechtung, bewährter Glaube, Standhaftigkeit, völliges Werk, völliger ganzer Bestand der Person. Die Anfechtung stellt in Frage, ob die Gabe Gottes, wie sie sich im Reich zusammenfasst, in ihrem einzigartigen Werth erkannt und geschätzt ist, darum ist sie Glaubensprobe und wird nur durch einen Glaubensakt getragen; dass Gott als Gott und der Christus als Christus und das Reich als der Gemeinde Eigenthum erfasst und festgehalten wird, das ist der Sieg in der Anfechtung. Darum ist auch die Rückwirkung derselben auf den Glauben eine stärkende, nicht nur mit Beziehung auf die Selbstbeurtheilung, sofern der Mensch erst an der Erfahrung inne wird, ob und wie weit er glaubt, sondern auch faktisch, weil er durch die schmerzliche Erfahrung zu einem neuen gesteigerten Vertrauensakt genöthigt wird, der nun noch weit intensiver als ohne die Anfechtung Verlangen und Hoffnung an Gott anschliesst und an

sein Reich. Darum wird mit der Bewährung des Glaubens unmittelbar die Standhaftigkeit verknüpft [1]). Glaube und Beharrung werden unterschieden, da sie sich auf inhaltlich entgegengesetzte Verhältnisse des Lebens beziehen. Bejaht der Glaube die Gabe Gottes, so trägt die Standhaftigkeit die Uebel des Lebens als ausharrende Tragkraft gegenüber all dem, was in Reiz und Druck die Glaubensstellung der Gemeinde erschwert und bedroht. Sie sind jedoch ob auch unterscheidbar in und mit einander da: Glaubenstüchtigkeit und Standhaftigkeit sind die verbundne Frucht der getragnen Anfechtung. Doch wird nicht der Glaube aus der Standhaftigkeit abgeleitet, sondern die Standhaftigkeit aus dem Glauben. Dieser ist Wurzel und Basis der ganzen Begriffsreihe. Aus dem Blick auf die Güter, die in Gott und seinem Christus liegen, fliesst die Tragkraft, die sich durch kein Leiden brechen lässt. Der mangellose völlige Bestand der Person ist aber mit dem Glauben allein noch nicht gegeben, auch nicht mit dem bewährten Glauben, der die Beharrung neben sich hat, sondern tüchtiger Glaube und völliges Werk, das ist Vollkommenheit. Auf ein völliges Werk hat sich das Streben der Gemeinde zu richten, wenn sie nach einem ganzen reifen Wesen verlangt. Und zwar wird auch hier angedeutet, dass der Hinzutritt des Werks zum Glauben nicht in naturhafter Weise erfolgt. Die Beharrung soll das Werk haben, ἐχέτω, es kann ihr aber auch fehlen, es bedarf der Aufmerksamkeit und Wachsamkeit, der steten neuen Willensbethätigung, damit das Werk zum Glauben tritt und zwar unverkürzt und unverstümmelt mit seinem vollen Maass. Doch nur durch den Glauben hindurch führt der Weg zum Werk. Vom siegreich bestandnen Kampf geht es nicht unmittelbar fort zum völligen Werk, so

1) Ob unter δοκίμιον das Leiden selbst als Bewährmittel des Glaubens gedacht wird, oder ob das Wort als Eigenschaftswort = Bewährtheit zu fassen ist, ändert an der Begriffsverknüpfung wenig. Jedenfalls ist die ὑπομονή erzeugende Wirkung des Leidens durch seine Eigenschaft Bewährmittel des Glaubens zu sein bedingt.

dass nur die Aktivität nach aussen hin in's Auge gefasst würde, vielmehr wird ausdrücklich auf die innerliche Basis des Werks hingewiesen, in der Glaubenstüchtigkeit hat das völlige Werk die Voraussetzung. Der siegreich bestandene Kampf hat darum auch auf das Werk Einfluss, weil er das innere Verhalten zu Gott in Glaube und Geduld neu bestimmt. Die Entfaltung des Glaubens und des Wirkens gehen darum einander parallel, weil dieses von jenem abhängig ist. So liegt auch in dieser Stelle die Unterscheidung von Glaube und Werk, die sich zu einander verhalten wie Anfang und Fortgang, wie Grundlage und Vollendung, und die starke Zusammenfassung beider zu einem ganzen, ungetheilten, ein »Völliges", τέλειον, ergebenden Christenstand. Zugleich beleuchtet die Stelle wieder in eigenartiger Weise, wie sich im Sinne des Jakobus der Begriff „Werk" bestimmt. Ist denn nicht auch die Ueberwindung der Anfechtung That, Aktion? Und doch spricht Jakobus, so lange es sich nur um die Abwehr der Anfechtung handelt, noch nicht von einem Werk. Jene schafft noch keine positive Frucht, sie erhält und behauptet den eignen Glaubensstand, darum ist derjenige selig, der beharrt, 5, 11. 1, 12. Das »Werk" aber ist Dienst dem andern gethan, nicht schon jenes Thun, mit dem der Glaubende sich selbst durchringt durch die Noth und den Kampf des Lebens, sondern Erfüllung des Gesetzes, dessen königliches Gebot Lieben heisst. Auch von dieser Seite her tritt das Werk zum Glauben als ein anderes hinzu. Der Glaube hat sein Motiv im eignen Bedürfen, das Werk im Bedürfniss des Bruders. Der Glaube entspringt aus der Beziehung zu Gott, das Werk aus der Gemeinschaft mit den Menschen. Wenn nun beides neben einander gestellt wird als zusammen erst die Vollkommenheit bewirkend, so ist energisch betont, dass die Gemeinde ihren Beruf nicht nur im Genuss der göttlichen Güter und Gaben, sondern ebenso wesentlich in der einander gegenseitig dienenden Arbeit zu suchen hat. Der Bruder muss dessen geniessen,

was der Glaubende durch seinen Glauben in Gott hat und von Gott empfängt. Wille und Werk Gottes zielen auf Gemeinschaft unter den Menschen hin.

Auch wenn der Glaube abgesehen vom Werk für sich selbst betrachtet wird, kömmt ihm eine Thätigkeit zu, nämlich das Bitten, 1, 5 ff. Es stellt an ihn eine eigenartige Anforderung, da die Bitte eine ganze, ungebrochene Bejahung der Willigkeit Gottes, das Erbetene zu geben, erfordert. Die Schwierigkeit derselben liegt nicht nur darin, dass diese Zuversicht in's Unsichtbare und Zukünftige greift, sondern wie Jakobus mit jener einfachen aber tief greifenden Bemerkung: »er schmäht nicht" — *παρὰ τοῦ διδόντος θεοῦ καὶ μὴ ὀνειδίζοντος* — andeutet, zumeist darin, dass die Bitte Enthüllung und Eingeständniss des eignen Mangels und zwar sehr oft nicht nur eines naturhaften, sondern auch eines sittlichen Defektes ist, und darum nicht nur mit dem Zweifel an der Möglichkeit der Gewährung des Erbetenen, sondern noch mehr mit den aus dem Schuldbewusstsein entspringenden Regungen der Furcht uud Verzagtheit zu kämpfen hat. Es gilt in der Bitte die Bejahung einer Willigkeit zum Geben, die einmal ohne alle Nebenzwecke und Hintergedanken reine Freude am Geben ist — *παρὰ τοῦ διδόντος θεοῦ ἁπλῶς* — die weiter nicht nur Erbarmen mit dem naturhaften Leidenszustand ist, sondern auch dem Bösen gegenüber gebende Güte bleibt. Ein solches Vertrauen zu Gott kömmt nicht zu Stande bei innerer Zerspaltung, welche wie sie den Menschen in allen seinen Wegen unbeständig macht, auch sein Bitten in Hoffnung und Furcht, in Zuversicht zu Gott und Angst vor ihm zerreisst. Dass nur der Glaube die Möglichkeit der erhörbaren Bitte ist, ergibt ein weiteres wichtiges Bindeglied zwischen ihm und dem Werk. Einmal dehnt sich dadurch für die Gemeinde die Sphäre des helfenden Dienstes über den Bereich ihres eignen Vermögens hin aus. Sie steht auch solchen Nothständen, welchen sie selbst nicht abzuhelfen vermag, wie z. B. Krankheit, den-

noch nicht ohnmächtig gegenüber: sie kann bitten, und diess auch dann, wenn der Nothstand einen gerichtlichen Charakter hat und auf einem strafenden Eingreifen Gottes beruht; auch dann verschafft sie durch ihr Bitten dem Leidenden Erlass, 5, 13. Sodann ist die im Glauben liegende Möglichkeit des Bittens beim Werk für den Thäter selbst von eminenter Bedeutung darum, weil er zum Werk der Weisheit bedarf, 1, 5. Jakobus hat den Weg zur Vollkommenheit in den Begriffen: Glaube, Beharrung, Werk beschrieben, keiner unter denselben bezieht sich auf die intellektuelle Sphäre, keiner nennt den Erkenntnissbesitz. Und doch war Jakobus nicht verborgen, wie vollständig alles Handeln von der Fähigkeit richtiger Urtheilsbildung abhängt, wie wenig Werth ein Wohlwollen hat, das der Weisheit entbehrt. Nennen denn wirklich Glaube und Werk den vollen Bestand (τελειότης) des Menschen? gehört nicht auch die intellektuelle Kraft dazu? soll der Glaube an ihre Stelle treten? In der That mit dem Glauben ist für Jakobus auch die Weisheit vorhanden, aber nicht in dem Sinne, als würde die Weisheit durch ihn entbehrlich, er ist nicht Surrogat für jene, nicht Dispens von jener, so wenig als vom Werk. Der Mensch bedarf zur Vollkommenheit nichts anderes als den Glauben, weil der Glaubende da, wo er der Weisheit ermangelt, bitten kann und Weisheit empfängt; er erfährt eine innerlich sich vermittelnde göttliche Leitung, welche ihm Weg und Ziel des Handelns weist. So wird der Glaube auch für das Erkennen fruchtbar nach der Regel: credo ut intelligam, nur nicht in dem karrikirten Sinne, wobei das credo selbst zu nichts andrem gemacht wird als zu einem verstümmelten und verhüllten Wissen, das vom Erkennen abgelöst dem Geiste von aussen her eingebildet wird, sondern im Sinne eines lebendigen Lernens von Gott, bei dem der Mensch die Frage stellt und Antwort empfängt, weil er diess glaubend thut. Dieser Zusammenhang zwischen Glaube und Weisheit hat aber darin seine Vorausset-

zung, dass die Weisheit nicht als Selbstzweck, sondern voll und ganz als Mittel und Werkzeug zum Werk gedacht ist. Irdische Weisheit und Unordnung, obere Weisheit und Frieden sind unmittelbar zusammengefasst, 3, 15 ff. Als dem Wege aus der Unordnung hinaus in den Frieden hinein eignet der Weisheit Werth und Nothwendigkeit. Darum weil die an Gott gestellte Frage nicht selbstisch begründet ist, nicht nur auf Mehrung des eignen Erkenntnissbesitzes, auf Steigerung der eignen intellektuellen Kraft zielt, kann sie glaubend gestellt werden und wird sie gewährt.

Neben dem Glaubensdefekt nennt Jakobus noch ein andres Hinderniss des Gebets: die auf die Lust gerichtete Begier, 4, 1 ff., da ein Gebet, in dem der Wille enthalten ist das Erbetne in Lüsten zu verbrauchen, ἐν ταῖς ἡδοναῖς δαπανᾶν, erfolglos ist. Analog werden auch in Bezug auf die Versuchung beide Momente neben einander genannt. Der Sieg in der Versuchung ist der Glaube, 1, 3, also beruht das Unterliegen in derselben auf Glaubensmangel. Daneben steht die andre Aussage, dass dasselbe aus der Hingabe an die Begierde folge. Von der Begierde hinausgezogen und geködert wird der Mensch versucht, 1, 14. Begier und Glaube stehn also wider einander. Der Glaube schätzt das irdische Gut im Blick auf Christi Herrlichkeit für nichtig, die Begier zieht es an sich und strebt von Gott weg auf die Welt, φιλία τοῦ κόσμου 4, 4; sie kann darum nicht von Gott ihre Erfüllung und Befriedigung erwarten, und wenn sie sich auch in die Form der Bitte kleidet, so streiten an solcher Bitte Form und Inhalt wider einander, da sich ein widergöttliches Begehren an Gott wendet. Der Mensch ist damit »zerspalten" und kann sich, auch wenn er bittet, nicht vertrauend zu Gott verhalten und nicht hoffen, dass Gott ihm seinen Willen erfüllen wird.

Die sündige Entwicklung des Menschen wird in eine Dreiheit von Begriffen gefasst: Begier, Sünde, Tod, welche der

Dreiheit Glaube, Werk, Leben gegensätzlich entspricht. Die Begier ist für sich allein nicht im Stande aktiv zu werden, sondern bedarf eines befruchtenden Akts, συλλαβοῦσα 1, 15, um zur That und dadurch zur Sünde zu werden. Diese Befruchtung wird ihr dadurch zu Theil, dass sich »der Mensch", die Person in ihrem eignen bewussten Wollen, ihrem »Zuge" ergibt. So wenig sie aber für sich allein die Sünde hervorbringt, so sehr bestimmt und gestaltet sie Inhalt und Charakter der sündigen That: sie »gebiert" sie. Nicht die Begier an sich ist schon tödtend, sondern aus dem Werk des Menschen erwächst ihm der Tod, die völlig gewordne Sünde zeitigt ihn in sich und die Begier wirkt denselben nur insofern, als sie die Mutter der Sünde wird. Wir haben hier eine Gedankenverknüpfung, welche dem Verhältniss zwischen Glaube und Werk genau entspricht. Der Unfruchtbarkeit der Begier in ihrer Isolirung entspricht die Nutzlosigkeit des isolirten Glaubens, der Zugkraft der Begier die Triebkraft des Glaubens, kraft deren er Gehülfe wird zum Werk, der Kooperation von Mensch und Begier, aus der die Sünde entspringt, das Zusammenwirken von Mensch und Glaube, aus der das Werk entsteht, der Geburt des Todes aus der vollendeten Sünde das Vermögen des völligen Werks Rechtfertigung zu empfangen. Nur ist jedenfalls nicht zufällig, dass der Kausalzusammenhang zwischen den einzelnen Momenten der sündigen Entwicklung weit energischer und direkter ausgesprochen wird als in Bezug auf das gerechte Verhalten zu Gott. Es wird nicht gesagt, dass der Mensch den Glauben befruchte zum Werk, wohl aber dass er in der Begier die Sünde zeuge, nicht dass der Glaube das Werk, wohl aber dass die Begier die Sünde, nicht dass das Werk das Leben, wohl aber dass die Sünde den Tod gebäre. In der sündigen Entwicklung liegt die kausale Kraft, welche die ganze Bewegung trägt, im Menschen allein; hier verhält er sich productiv, freilich was er producirt und schafft, ist Tód. In der gerechten

Lebensbewegung dagegen liegt die wesentlich kausale Kraft nicht im Menschen, wesshalb weder sein Glaube für das Werk noch sein Werk für das Leben der zeugende Faktor ist, sondern βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς: Gott hat uns geboren. Der ursächliche Zusammenhang zwischen der Begierde und der Sünde bewirkt nun, dass sich das Verhältniss, das zwischen der Unterlassung des Werks — sie ist Sünde, 4, 17 — und dem Glauben besteht, ebenfalls auf die Begierde und ihre Beziehung zum Glauben überträgt. Es ist hier und dort dasselbe Verhältniss, dort nur auf vorgeschrittner Stufe, hier noch im Innenleben des Menschen. Wie das Fehlen des Werks unmittelbar Glaubensdefekt ist, so ist auch die Begierde die reale Aufhebung des Glaubens. Damit wird nun auch der Weg zum Glauben wenigstens nach einer Seite hin sichtbar. Lösung von der Begierde, Sonderung der Person von derselben, so dass sie ihr ein äusseres geworden ist, was den Menschen aus sich selbst herauszöge, ἐξέλκεσθαι 1, 14, ist Bedingung und Voraussetzung des Glaubens. Der Mann mit »der doppelten Seele" wird dieselbe los, dadurch dass er seine Hände reinigt und sein Herz heiligt, 4, 8; in die Freundschaft Gottes tritt man dadurch, dass die Freundschaft der Welt aufgegeben wird, 4, 4; Gnade wird dem gewährt, der sich vor Gott demüthigt, 4, 6. 9. 10. Aus einem Akt der Entgegensetzung gegen den Teufel und der Unterwerfung unter Gott, ὑποταγῆναι 4, 7, erwächst der Glaube, mit einem Wort: er hat seine Wurzel in der Umkehr: μετάνοια.

Der Zweiheit von Glaube und Werk entspricht in der Sphäre der göttlichen Bezeugung an den Menschen ebenfalls eine Zweiheit: der Christus und das Gesetz. Letzteres hat darin seine Bedeutung, dass es dem Menschen das Werk nennt, welches er zu vollbringen hat. Wer ein Thäter des Wortes, das die Gemeinde von Jesus empfangen hat, sein will, der muss sich herabbeugen zum Gesetz, 1, 25; denn Wort und That der

Gemeinde werden gerichtet werden durch das Gesetz, 2, 12. Aus der Bedeutung, die das Werk für den Eingang in das Reich hat, folgt unmittelbar, dass auch das Gesetz ein unentbehrliches Gut ist, von dem die Gemeinde sich nicht lösen kann, so gewiss sie nicht auf das Werk verzichten will; auch das Gesetz tritt in die Reihe der Heilsmittel. Es steht jedoch, ebenso wenig als Glaube und Werk beziehungslos auseinander fallen, unverbunden neben oder gar wider Christus und dessen Wort. Christus führt durch sein Wort die Gemeinde nicht vom Gesetz ab, sondern vielmehr in dasselbe hinein, denn das Wort, dessen Hörer die Gemeinde geworden ist, öffnet ihr den Einblick in das vollkommene Gesetz, 1, 25. Die Norm und der Antrieb, der vom Glauben auf das Handeln ausgeht, führt zur Gesetzeserfüllung. Die Verachtung des Armen z. B. fällt nicht nur aus dem glaubenden Verhalten, sondern auch aus dem Gesetz heraus als Lieblosigkeit; das διακριθῆναι, 2, 4, erweist sich auch als παράβασις, 2, 9. Es ist der Christus selbst, welcher die Gemeinde durch das Gesetz richten wird, 5, 9 vgl. 2, 12, und jener Richtakt schliesst sie nicht vom Reiche aus, öffnet ihr dasselbe vielmehr, so dass das Reich ihr zufällt durch einen Akt Christi, der das Gesetz handhabt als unverletzliche Norm. Der Gedanke des Briefs bewahrt darin vollständige Konsequenz, dass, wie der Glaube im Werk sein Ziel und Leben hat, so auch das Verhalten Christi auf das Gesetz abzielt: sein Wort öffnet dasselbe, sein Richten handhabt es, in der Realisirung des Gesetzes kömmt das Reich. Wie Glaube und Werk sich zu einem einigen ungetheilten Verband mit Gott zusammenschliessen, so treten auch Christus und das Gesetz zusammen als eine einige Offenbarung Gottes, als die beiden Zeugen eines widerspruchfreien göttlichen Willens, der durch Christi Wort zur Erfüllung des Gesetzes und durch die Erfüllung des Gesetzes in Christi Reich einführt.

Die innere Einheit, welche die Gesetzgebung und die Sendung

Christi als ein Gotteswerk verbindet, findet einen prägnanten Ausdruck darin, dass das Gesetz als Freiheit beschrieben wird, 1, 25. 2, 12. Soll »Gesetz der Freiheit" zunächst besagen: das den Freien gegebne Gesetz, so hebt im Sinne des Jakobus das Gesetz diese Freiheit nicht auf, sie besteht auch nicht trotz des Gesetzes, sondern durch das Gesetz als ein von ihm gewährtes Gut. Während zunächst am Christus der Gedanke der Befreiung haftet, sofern er der Erretter ist, und am Gesetze derjenige der Dienstbarkeit, da es Gehorsam fordert, so vertauscht Jakobus in kühner Paradoxie die Begriffe gegen einander: Christi Knecht und Gesetz der Freiheit, zum scharfen Ausdruck der vollen Einheit, die zwischen der Wirkung beider besteht: das Gesetz stört die vom Christus der Gemeinde verliehne Freiheit nicht, sondern seine Erfüllung erweist sich selbst als die Freiheit, und Christus abrogirt die Unterwerfung nicht, die das Gesetz fordert, er macht vielmehr selbst den Menschen zu Gottes Knecht.

Das ganze Gesetz wird vom Liebesgebot beherrscht, darum steht es mit Christus, der Freiheit und dem Glauben in innerer Einheit. Die Liebe ist nicht gegen den Christus, wird vielmehr gerade an ihm und seinem Worte als der königliche, alle Gebote regirende Wille im Gesetz offenbar. Die Liebe ist auch nicht gegen die Freiheit, vielmehr selbst allerhöchste Freiheit, innerstes Wollen des Menschen selbst, nicht Unterjochung unter äussern Zwang in Unlust und Zwiespalt gegen das Gebot; ein Gesetz, das in allem was es befiehlt, vom Liebesgebot aus verstanden und erfüllt sein will, lässt und macht frei. Die Liebe ist endlich auch nicht wider den Glauben, der seinerseits Frucht und Ergebniss der Liebe ist, nämlich der göttlichen, in dessen Gütigkeit und Gebenswilligkeit er Ursprung und Inhalt hat. Die Weisung des Gesetzes zielt nicht auf eine Gott darzubringende Leistung, sondern auf das, was dem Bruder gebührt, 1, 27. Desshalb gibt es auch nicht einen doppelten Weg in's

Reich, entweder die vom Gesetz vorgeschriebne Leistung an Gott oder Gottes Geben durch den Christus, sondern Gott gibt das Reich als seine That und Gabe durch Christus und darum durch Glauben, während das Gesetz für den Bruder sorgt und bestimmt, was ihm gegeben werden muss, und damit die Glaubensstellung in die ihr entsprechende Aktivität verwandelt. Es sind die beiden Seiten eines und desselben Verhaltens, von Gott gute Gaben zu erwarten und zu empfangen, und dem Bruder solche zu geben. Indem der Antrieb, der vom Vertrauen auf Gottes Güte auf das eigne Handeln ausgeht, darauf zielt, auch dem Bruder Gütigkeit zu erweisen, ist er dem Befehl des Gesetzes kongruent. So gewiss die Hinwendung zur Güte Gottes zur Liebe Gottes wird und als solche über die leere Rede hinausstrebt, so gewiss schaut sie in's königliche Gesetz hinein und bleibt bei demselben, denn nur im menschlichen Zusammenleben findet sich die Sphäre, wo die Liebe zu Gott mehr sein kann als Wort. Damit dass das Werk nach seiner Innenseite benannt Liebe ist, findet die Weise, wie Jakobus Glaube und Werk unterscheidet und doch wieder zusammenfasst, ihr volles Licht. Glaube und Werk, das heisst nichts anderes als Glaube und Liebesthat, darum sind sie einander beide unentbehrlich wie Leib und Geist, darum hat der Glaube das Bewusstsein in sich todt zu sein, weil er, wenn er nicht nach dem Werk begehrt, leer an Liebe wäre, darum erhält er erst aus diesem Werk seine Vollendung, weil nur die Liebe voll und ganz vertraut.

In die Frage, ob die Werthschätzung des Glaubens, vor der Jakobus die jüdische Gemeinde warnt, weil sie zum Werke lässig macht, auf die Paulinische Predigt zurückgehe, so dass sich die Polemik des Jakobus direkt oder indirekt auf Paulus bezöge, werden geschichtswidrige Einbildungen eingetragen, wenn man sich den Glaubensbegriff oder den Rechtfertigungsbegriff oder auch nur die Hervorhebung von Gen. 15, 6 als erst von Paulus ausgehend denkt; das alles war schon synagogales Gut und darum

der Urgemeinde eigen. Diess dagegen ist deutlich, dass die in den Lesern vorausgesetzten Gedanken von der Stellung des Paulus weit abliegen. Der Einwand: du hast Glauben, ich habe Werke, 2, 18, negirt den Gedankengang des Römerbriefs genau so vollständig wie denjenigen des Jakobus, spricht dagegen mit aller Schärfe den Gedanken aus, der das Judenthum verheert und den antipaulinischen Judaismus erzeugt hat. Der Ruhm, den die Leser aus dem Bekenntniss Israels zum einigen Gott ziehn, hat ebenfalls zu Paulus keine Beziehung, und die gesammte Tendenz, gegen welche die Stelle streitet, ist der Paulinischen Predigt völlig fremd. Ein selbstgefälliges Haften des Glaubens an seiner Verdienstlichkeit, die sich von der sittlichen Aufgabe um des Glaubens willen dispensirt, hebt alles das auf, was für Paulus den Glauben zum Glauben macht. Immerhin ist nicht undenkbar, dass die Paulinische Glaubenspredigt in jüdischen Kreisen sich judaisirte und die Aufmerksamkeit auf den Glaubensbegriff lenkte ohne den Inhalt, den ihm Paulus gegeben hatte; allein dieser Gedanke macht nur eine leere Möglichkeit namhaft, irgend eine Nöthigung zu einer derartigen Kombination lässt sich nicht aufzeigen. Sich des Glaubens zu rühmen musste der Jude nicht erst durch missverstandnen Paulinismus lernen: »wer kennt dich und wer glaubt an deine Bündnisse, wenn nicht Israel?" Hier war die Beurtheilung des Glaubens als an sich werthvoll und verdienstlich von Haus aus heimisch, zumal in der Gemeinde, die im Glauben an Jesus als den Christus sich gesammelt hatte, in diesem Glauben das Reich sich zusprach und zusprechen durfte und den Glauben rühmte und rühmen durfte als das, was sie zu Auserwählten Gottes und zum wahren Israel machte. Zwischen dem berechtigten Ruhm des Glaubens — und derselbe bleibt so lange sittlich richtig, als er den Werth des Glaubens in der Güte Gottes sucht — und dem sittlich falschen Glaubensruhm, der den Werth desselben in ihm selbst sucht, ist die Grenze fein und

leicht zu überschreiten. Das Bedürfniss, für die Mahnung des Briefs zum Werk ein singuläres Motiv zu suchen und ihr eine historische Spitze zu geben, dürfte darum nur eingebildet sein, sie bedarf einer solchen Motivirung ebenso wenig als die Auseinandersetzung über die Schädlichkeit der Zunge oder die Warnung vor Zurücksetzung des Armen, sie hat ihr voll zureichendes Motiv unmittelbar im Gemeindeleben, wie denn zur Stunde noch durch kräftige Glaubenspredigt sofort falscher Ruhm der Gläubigkeit fast unvermeidlich entsteht.

Wer die Einheit in Glaube und Gesetz zwischen der Gemeinde und Israel betonte nnd am Christus die Erfüllung des Gesetzes und an der Gemeinde die Herstellung des wahren Israels heraushob, konnte nicht mit leichtem Herzen irgend eine Ordnung des Gesetzes preisgeben, so bewusst und bestimmt er auch die Reichsgenossenschaft weder für sich selbst noch für irgend jemand an die Speiseordnung, vielmehr an Glaube und Liebe band. Mit der Erklärung des Jakobus: im Glauben reich und in ihm zum rechten Gottesdienst getrieben, der darin besteht, sich der Wittwen und Waisen anzunehmen und sich selbst von der Welt unbefleckt zu halten, war die Heidenfrage gelöst. Wie er neben den Vater Israels die Heidin in ihrer Lasterhaftigkeit stellt als aus ihren Werken gerechtfertigt und zwar nicht durch Beschneidung und Speiseordnung, sondern durch den im Glauben an den Gott Israels den Brüdern gethanen Dienst, ebenso ist auch jetzt der Heide gerecht durch den Glauben, sofern er in der Liebe thätig ist, und in dieser lag für den Heiden zunächst kein Motiv, seine Thätigkeit auf Speiseordnung und Sabbath zu richten. Aber damit war für den jüdischen Mann die Frage noch nicht beantwortet, ob er selbst befugt sei, die Speiseordnung abzuwerfen, und hier kam es zwischen den Palästinensern und Paulus zum Konflikt. Wir haben keine Geringschätzung der Heiden in die Verweigerung der Tischgemeinschaft einzutragen. Wer im Stande war den vornehmen Jeru-

salemiten, wenn er in die Gemeinde kam, stehn zu lassen und dem armen Bruder den Sitz einzuräumen, 2, 1 ff., hat auch den heidnischen Bruder nicht verächtlich behandelt, sondern auch in ihm die Auswahl Gottes und den herrlichen Namen, der über ihm genannt war, geehrt und die Gemeinschaft mit ihm höher geschätzt als die Gemeinschaft derer, die diesen Namen lästerten. Allein mochte er ihm auch mit Freuden den eignen Sitz in der Gemeinde überlassen, so war damit noch nicht gesagt, dass er nun auch unreine Speise geniesse und vor den Tisch des Heiden geführt nicht antworten sollte: niemals kam etwas Unreines in meinen Mund! Das königliche Gesetz fordert Liebeserweisung, nur von ihr aus erhält alle Gesetzeserfüllung Werth, und in der relativen Gleichgültigkeit der Speiseordnung gegenüber dem Liebesgebot lag für Jakobus die Möglichkeit auch mit den heidnischen Brüdern und mit jenen jüdischen Männern, welche die Speiseordnung nicht hielten, die Gemeinschaft zu pflegen. Andrerseits aber ergaben sich im Blick auf Israel gerade aus dem königlichen Gebot der Liebe kräftige Motive, das Gesetz zu erfüllen mit voller innerer Freiheit, doch nicht weniger ernst als die Synagoge es that, damit wenigstens durch sie keine Scheidewand gebaut würde zwischen der Gemeinde und den für das Gesetz eifernden, vielmehr auch am kleinsten Gebot, das Israel von Gott gegeben war, zur Darstellung komme, dass der Christus nicht das Gesetz anflöst, vielmehr in das vollkommene Gesetz einführt. Sogar dem Heiden gegenüber war für den Israeliten der Wunsch nahe liegend und sehr verständlich, dass er die Speiseordnung auf sich nehmen möchte, nicht um seiner selbst willen, aber um Israels willen, damit sich dieses nicht am Christus und seiner Gemeinde ärgere. Und wenn es der Heide nicht that, sollten es nicht wenigstens die jüdischen Gläubigen thun, und vor allen andern die Zwölfe und Petrus, die berufen waren Israel den Weg zu bahnen in das Reich? Mit dem aufgeblasnen Schelt-

wort »Judaismus" ist doch wahrlich noch kein Verständniss da für die Aufgaben und Kämpfe und für die innere Grösse der Männer, welche die junge Christenheit leiteten.

Paulus beurtheilte die Bewahrung der Speiseordnung auch im Verkehr mit den heidnischen Gemeindegliedern als Glaubensmangel, sie weist auf einen Defekt im Verhältniss zu Christus zurück, weil diese Betonung der Satzung auch im Gemeindeleben ihr doch wieder als solcher verbindliche Kraft zuschreibe und so wieder baue, was im Glauben an Christus abgebrochen war. Wir haben dieses Urtheil nicht zu beanstanden. An der principiellen Fassung von Gesetz und Glaube, wie sie der Jakobusbrief ausspricht, lag der Mangel nicht; damit dass das Gesetz als das Gebot erfasst ist den Nächsten zu lieben als sich selbst, ist Gottes und Christi Wille klar, rund und wahr benannt und indem Jakobus, weil er Jesu Wort hören und thun will, sich herunterbeugt zum Gesetz und dabei bleibt, so ist sein Verhältniss zum Gesetz nicht Verletzung des Glaubensakts sondern Bethätigung desselben. Aber wenn es nun galt vom Liebesgebot aus das Verhalten zur einzelnen bestimmten Satzung zu regeln und zu beurtheilen, wie weit dieselbe noch gehandhabt werden dürfe, so lag den Männern, welche die Gemeinschaft mit Israel betonten, die Gefahr nahe, der Satzung mehr Werth einzuräumen als ihr nach ihrer eignen Bedeutsamkeit zukam, darum weil sie Satzung des Gesetzes war. Die Lösung vom Gesetz war geschehn, damit dass es zum Gesetz der Freiheit geworden war und vom Liebesgebot aus beurtheilt und erfüllt wird, aber mochte auch die Bindung an das Gesetz eine freie sein, nicht in Nebenordnung des Gesetzes zu Christus hin, sondern in Einfügung desselben in Christi Wort und Werk, so fiel es doch den jüdischen Männern schwer, diese Freiheit nicht nur in Erfüllung, sondern auch in Nichtachtung des Gesetzes zu bethätigen dann, wenn die christliche Gemeinschaft sie forderte; es fehlte also der Lösung vom Gesetz subjektiv an Kraft. Pau-

lus, der in der That sagen konnte: ich bin um Christi willen dem Gesetze todt, hatte in solchen Fragen eine besondre Gabe und Aufgabe, auf die er im Galaterbrief mit vollem Recht als auf sein Privileg, das keiner mit ihm theile, hingewiesen hat.

Der erste Petrusbrief beginnt mit demselben Gedanken, der auch bei Jakobus die Reihe der Mahnungen eröffnet, dass nämlich im Glauben eine Freude enthalten sei, die alles Leiden für Christus überwiege. Aber während der Jubel des Glaubens bei Jakobus verhüllt im Hintergrunde bleibt, durch jenen Ernst bedeckt, welcher der Gemeinde ein in Wort und Werk fehlloses Verhalten als ihre Aufgabe vorhält, bricht er bei Petrus hell hervor:

1, 8. 9.

Jakobus lässt die Glaubensfreude völlig unausgesprochen, *ἀνεκλάλητος*, er redet von ihr nur im Blick auf das Leiden, welches sie stören könnte, und auch sie wird ihm Imperativ: haltet die Drangsal für volle Freude, weil sie Bewährung des Glaubens ist; bei Petrus gelangt die Freude zum Wort, so sehr sie sich bewusst ist, dass kein Wort ihr genügt, er vergegenwärtigt sich das Frohlocken, das aus dem Glauben seiner Leser hervorbrechen wird, mit der Herrlichkeit, die es nicht nur vor sich hat als Gegenstand, sondern in sich trägt als Eigenschaft, *χαρὰ δεδοξασμένη*, weil es selbst ein Theilhaben und Geniessen an der ewigen Herrlichkeit Gottes ist, 5, 10. 4, 14. Diese Freude gehört zwar nach ihrem vollen Bestand und Genuss der Zukunft an, überträgt sich aber, da Bewusstsein künftigen Jubels selbst schon Freude ist, auch in die Gegenwart. Die gegenwärtige Stellung der Gemeinde hat zwar nicht nur in ihrem Verhältniss zu ihrer feindseligen Umgebung, sondern auch in ihrer Beziehung zu Jesus einen Mangel in sich: sie lieben Jesus und vertrauen auf ihn, ob sie ihn auch weder sahn noch sehn. Sie entbehren den Verkehr mit ihm und haben ihn auch

nie genossen, wie diess dem ersten Jüngerkreis zu Theil geworden ist, das gibt ihrer Liebe zu Jesus den Charakter des Trauens. Aber sie sind in ihrem auf ihn gewandten Glauben ihm so verbunden, dass sie nur jetzt — ἄρτι — ihn nicht sehn, sie werden ihn sehn; er wird sich für sie offenbaren und diess so, dass ihnen mit seiner Offenbarung die unvergängliche und unbefleckte Lebensgestaltung verliehen wird, wie sie in Jesu Auferstehung und Verklärung ihnen offenbar und im Glauben an ihn ihr Erbe geworden ist. Darum besitzen sie im Glauben mehr als was den Propheten eigen war, ja selbst mehr als was das Leben der Engel in sich schliesst, 1, 10 f.; darum ist er ihnen auch Grund einer Freude, die kein Wort zureichend zum Ausdruck bringt.

Dieser Richtung des Glaubens, welcher derselbe zur unsagbaren Freude wird in der Gewissheit, dass in ihm die himmlischen Güter Erbe des Menschen geworden sind, entspricht, dass die Hoffnung als das wesentlichste und werthvollste Moment im innern Verhalten und Leben herausgehoben wird. Wir sind durch Jesu Auferstehung in eine lebende Hoffnung hinein neugeboren, 1, 3, wesshalb als die Frucht der Erscheinung und Auferweckung Jesu sofort neben den Glauben die auf Gott gewandte Hoffnung tritt, 1, 21, und sie als das genannt wird, was die Gemeinde von ihrer Umgebung unterscheidet und darum den Gegenstand der christlichen Apologie bildet, 3, 15. Wie Jakobus, so eilt auch der Gedankengang dieses Briefs über den Glauben hin zu dem, was aus ihm erfolgt, doch nicht nur zur Arbeit und Aufgabe der Gemeinde, sondern, weil er sich ihren innern Besitz freudig vergegenwärtigt, zunächst zu ihrer Hoffnung hin. Sie ist das beseligende Resultat, das der Anschluss an Christus der Gemeinde jetzt schon vermittelt, und die Weise, wie das messianische Gut als ein gegenwärtiges von ihr angeeignet, erlebt und genossen wird. Doch nur für den auf das Ziel der Christenstellung hinstrebenden Gedanken ord-

net sich die Hoffnung dem Glauben über; wendet sich derselbe dagegen rückwärts auf die Faktoren, welche die Stellung der Gemeinde erzeugten und tragen, so hebt sich der Glaube als der grundlegende, den ganzen Besitz der Gemeinde mit Einschluss ihrer Hoffnung bedingende Akt hervor. Er ist der Anfang der Errettung, welche vollendet, was im Glauben begonnen und begründet ist, 1, 9; er ist das von Christus beabsichtigte und erreichte Resultat seiner Wirksamkeit, die göttlich gewollte Folge und Frucht seiner Auferweckung und Verklärung; um der Glaubenden willen wurde Christus geoffenbart, und das Ziel seiner ersten, irdischen Erscheinung bestimmt sich dahin: es sollte Glaube und Hoffnung zu Gott durch ihn entstehn, 1, 21. Er bildet ferner das Bindeglied zwischen der Gegenwart und Zukunft der Gemeinde, denn durch den Glauben ist sie in die sie schützend bewachende Kraft Gottes eingeschlossen, 1, 5. Wenn somit der noch künftige Charakter des Erbes in die an demselben haftende Hoffnung und Freude keine Unsicherheit und Furcht hineinträgt, so ist diess durch die Bedeutung des Glaubens bedingt, so fern durch ihn der Mensch der Kraft Gottes sich zur Bewahrung vor Fall und Verderben theilhaft wird. In einer konkreten Beziehung tritt der Einschluss in die Bewachung Gottes, φρουρά, welchen der Glaube herstellt, ans Licht, wenn der Sieg wider den Satan, der darum als der Erreger menschlicher Feindschaft wider die Gemeinde wirksam zu werden vermag, weil er ihr Widersacher und Ankläger vor Gott ist, ihr ἀντίδικος, im Glauben beruht, 5, 9, so dass, so lange der Glaube bewahrt wird, der Antheil der Gemeinde an den messianischen Gütern auch für den Satan unzerstörbar ist. Endlich ist auch der Glaube dasjenige, was der Gemeinde die Anerkennung und Billigung Christi in seiner künftigen Offenbarung verschaffen wird. In der Leidenswilligkeit bewährt wird er dann als Lob, Herrlichkeit und Ehre erfunden, 1, 7. 2, 7; er ist also das, was Christus wenn er

kömmt, bei seiner Gemeinde sucht und an ihr mit der Lebensgabe krönt.

Doch nicht nur zur hoffenden Vergegenwärtigung der Gabe Gottes geht der Gedanke des Briefs vorwärts über den im Glauben gesetzten Grund des christlichen Lebens hinaus, sondern er eilt wie Jakobus auch sehr ernst und eingehend zu den praktischen Konsequenzen hin, welche die Gemeinde für ihr Begehren und Handeln aus ihrem Verhältniss zu Gott zu ziehen hat. Glauben und Hoffen einerseits, Leiden und Handeln andrerseits treten als die Doppelaufgabe der Gemeinde neben einander, nicht zusammenhangslos, da alles Glauben, Hoffen, Leiden und Wirken der Gemeinde auf Jesus bezogen ist, doch auch nicht zusammengefasst in einen einzigen Akt, weder in den Glauben noch in das Werk. Die Imperative, welche der Gemeinde gestellt sind, erhalten ihre Kraft dadurch, dass sie durch Jesu Sterben, also durch eine Lösung, welche durch die Dahingabe seines Lebens zu Stande kam, in ihr Verhältniss zu Gott hineingestellt ist, 1, 18 ff. 2, 21 ff. 3, 18 ff. Darum haftet an Jesu Tod die Pflicht, dass sie auch ihrerseits von der Sünde sich löse; geht sie auf dieselbe ein, so erlangt sie die Vergebung der Sünde, die Jesu Tod nach göttlichem Willen ihr verschafft: die Heiligung des Geists hat ihr Ziel im Gehorsam gegen Christus, ὑπακοὴ Ἰησοῦ χριστοῦ, und diesem wird Entsündigung zu Theil, 1, 2. Nun bildet es für das Handeln der Gemeinde, aber auch für ihr Glauben eine besondre Erschwerung, dass sie dieselben unter Druck und Verfolgung zu üben hat. Der Glaube hat dadurch die faktische Lebensgestalt der Gemeinde gegen sich, ihm fällt die Aufgabe zu mitten in der Betrübniss im Vorblick auf die erlangten Güter Freude und Hoffnung zu begründen. Praktisch hat die Gemeinde die Aufgabe, durch löbliches und gütiges Handeln, ἀγαθοποιΐα, den Widerstand zu überwinden, den ihre feindselige Umgebung ihr entgegenstellt, 2, 12 ff; sie muss also denen Gutes thun, die

sie misshandeln, und sie nur darum quälen, weil sie sich vom sündigen Treiben derselben gesondert hat. In dieser Verflochtenheit ihres christlichen Wirkens und Leidens, ἀγαθοποιεῖν καὶ πάσχειν 2, 20, liegt die Schwere ihrer Pflicht. Nach beiden Seiten greift Jesu Leiden hülfreich ein. Einmal bietet es sich ihnen als Vorbild dar, an dem sich die Willigkeit zum unschuldigen Leiden stärken kann, sodann liegt in ihm die Gewähr, dass dasselbe ihrem messianischen Besitz nicht widerstreitet; vielmehr fügt Christi Leiden auch für sie das Leiden in ihren Beruf ein, 2, 21 ff. Ihr Leiden erhält durch das seinige den Charakter einer Fortsetzung desselben, der Theilnahme an Christi Leiden, 4, 13, und als solche wird es selbst Grund der Hoffnung und Freudigkeit. Immerhin schliesst der Brief an Jesu Tod vorwiegend den Imperativ an, der zur Lösung von der Sünde und zum Leiden, wie Jesus litt, aufruft. Mit ihm verknüpft sich zunächst die negative und vorbereitende Wirkung, die Aufhebung des sündlichen Begehrens, 4, 1 ff., während die positive Wirkung der Gnade und ihre Gabe in Jesu Auferstehn und Offenbarung heraustreten. Aus Jesu Kreuz schöpfe die Gemeinde den Ernst, der sie von der Sünde scheidet, und die Willigkeit zum Leiden, aus Jesu Auferstehn dagegen ihre Zuversicht zu Gott und ihre Freude am ewigen Gut.

Keiner unter den neutestamentlichen Briefen steht in seiner ganzen Gedankenformation dem Jakobusbrief so nah wie der erste Johannisbrief. Auch hier ist die ganze Energie des Worts auf die Auswirkung der Gemeinschaft mit Gott im realen Lebensstand der Gemeinde hingewandt: wandeln im Licht ist Gemeinschaft mit Gott, 1, 5 f. Der Begriff Gebot wird nachdrücklich auf Christus übertragen, das Verhältniss der Gemeinde zu ihm bestimmt sich dahin, dass sie seine Gebote zu bewahren hat, 2,4, während Gesetzlosigkeit, ἀνομία, das Wesen der Sünde ausmacht, 3,4. Das Wort Jesu bewahren wird als synonym behandelt zu dem Begriffe: seine Gebote bewahren, 2,5 vgl. 4

vgl. 7. Die Gemeinde hat im Gegensatz zu der Begier, welche auf die Welt gerichtet ist, den Willen Gottes zu thun, 2,17; sie soll die Gerechtigkeit thun, 2,29. 3,7, während sie von der Sünde durch ihr Verhältniss zu Christus schlechthin gesondert ist. Wie aus bösen Werken der Hass entspringt, 3,12, so bildet das Thun der Gerechtigkeit die Möglichkeit der Liebe und in dieser summirt sich das Gebot Jesu und Gottes, und zwar in einer Liebe, die Wahrheit ist, und diess ist sie nur als Werk, 3,18.

Diese Bethätigung der Gottesgemeinschaft im menschlichen Handeln hat den vollen Ernst einer Bedingung für den Fortbestand derselben. Ohne sie besteht kein Verband mit Gott, sie ist das Kennzeichen für die erlangte Erkenntniss Gottes, für das Sein und Bleiben in Christus, für die Geburt aus Gott, für das völlige Theilhaben an seiner Liebe, 2,5. 29. 3,6 ff. 10. An der Liebe zum Bruder wird erkannt, dass der Uebertritt aus dem Tode in's Leben vollzogen ist, 3,14; sie bedingt das Bleiben Gottes im Menschen, 4,12. Darum hängt auch die furchtlose Freudigkeit, παῤῥησία, des Menschen Gott gegenüber von seinem Lieben ab. Johannes erhält in παῤῥησία die Beziehung des Begriffs auf die Rede lebendig, sie tritt darum theils in jenem Moment hervor, wo die Gemeinde vor dem wiedergekommenen Christus steht und ihn nun fröhlich anreden darf, 2, 28. 4, 17, theils dann, wenn sie Gott in der Bitte anspricht, 3, 21. 5, 14. Aber sowohl am Tage des Gerichts als in der Stunde des Gebets ist solche Freiheit und Zuversicht der Rede wie vom Glauben, 5, 14. 2, 28, so auch vom liebenden Verhalten des Menschen bedingt, 3, 21. 4, 17, da die Furcht nur der Liebe weicht: aus den Werken erlangt, um mit Jakobus zu sprechen, der Glaube seine Völligkeit.

Gottes und Jesu Gebote fliessen unmittelbar aus ihrem eignen Lebensinhalt. Gott ist Licht, darum kann die Gemeinde nicht in Finsterniss wandeln, 1, 5 ff. In Jesus ist keine Sünde, darum kann sie nicht sündigen, 3, 5 ff., er is gerecht, darum

muss sie die Gerechtigkeit thun, 3, 7. 2, 29. Er ist mit seinem eignen Handeln für sie das Beispiel, die Norm und das Gesetz, das ihr Verhalten regelt, sie soll wandeln, wie er wandelte, 2, 6, in der Welt sein, wie er ist, 4, 17. Diese normirende Kraft hat Gottes und Jesu Leben und Verhalten jedoch nicht nur darum, weil es sich der Gemeinde zu erkennen gibt, so dass sie sich einen Begriff von göttlicher Gerechtigkeit und Liebe machen kann, sondern mehr noch, weil es sich in einer Lebenszeugung dem Menschen wesenhaft mittheilt; als der aus Gott gezeugte und aus ihm seiende ist er auch in die Gleichartigkeit des Verhaltens mit ihm hineingestellt, so dass eine Lösung von der Sünde in ihm begründet ist, von der gilt: er kann nicht sündigen, 3, 9. 5, 18. Dieser unmittelbare Zusammenhang zwischen der Gabe, welche die Gemeinde empfangen hat, und der Aufgabe, die ihr gestellt ist, hat zur Folge, dass der Willensgegensatz gegen diese auch jene schlechthin aufhebt und verneint. Doch nicht jede Sünde zerreisst den Verband mit Gott, da Gott in seiner Treue und Gerechtigkeit das von ihm begründete Leben im Menschen auch durch sein Sündigen hindurch erhält, sofern sich derselbe durch das Bekenntniss der Lüge verschliesst und in die Wahrheit und das Licht hineinstellt. Zugleich sind im Blute Jesu einerseits, 1, 7, im Verband des Verherrlichten mit seiner Gemeinde, der ihn zu ihrem Parakleten macht, andrerseits, 2, 1, göttliche Faktoren wirksam, welche ihr Vergebung vermitteln. Aber das erste und nächste Wort, welches an die Gemeinde zu richten ist, heisst: sündigt nicht, 2, 1; nur wer im Lichte wandelt, was sich darin bewährt, dass die der Gemeinschaft untereinander feindlichen Hemmnisse überwunden sind und eine solche wahrhaft möglich geworden ist, den reinigt Jesu Blut, 1, 7. vgl. 1 Petr. 1, 2 [1]).

1) Damit ist nur positiv formulirt was Jesus Mtth. 6, 12 will und nach der negativen Seite hin ausdrückt.

Wie Jakobus, so fasst auch Johannes den gesammten Gedankeninhalt der Gemeinde in dessen theologisches Princip zusammen; sagt Jakobus: einer ist Gott, so sagt Johannes: Gott ist Licht und in ihm ist keine Finsterniss, das ist die apostolische Botschaft, diejenige Verkündigung, die als machtvolles Princip das gesammte Denken und Handeln der Gemeinde zu gestalten hat. Aber während nun bei Jakobus das Mittelglied zwischen der Majestät Gottes, des Vaters der Lichter, und dem der Gemeinde zu Theil gewordnen göttlichen Gut, nämlich dem Christus, bedeckt bleibt als der Verborgene, von der Gemeinde getrennte, steht er Johannes aufgedeckt im Centrum seiner Seele als der welcher den Lebensbesitz und die Gemeinschaft mit Gott für die Gemeinde in sich trägt, so dass sie in ihm ist, bleibt und lebt und dadurch aus und in Gott ist. Darum erscheint auch der Glaube an seinen Namen nicht nur als dienendes Organ zur Ausrichtung der Liebesarbeit an den Brüdern, sondern er tritt wie die Erkenntniss, die Wahrheit, die Unfähigkeit zur Sünde, die Gerechtigkeit, die Liebe als Hauptfunktion der Gemeinde hervor: der Glaubende ist aus Gott gezeugt, 5, 1. Mit der Antastung Christi verschliesst sich der Mensch den Antheil an Gott, das Haben des Vaters; er macht sich, indem er den Licht- und Lebensbesitz sich selbst zuspricht, und sich so an diejenige Stelle setzt, die er Christus verneint, zum Antichrist. Denselben Kanon, nach welchem Paulus den Geistbesitz in der Menschheit abgrenzt, überträgt Johannes auf die Geisterwelt, 4, 1 ff.; was immer von Wirkungen und Zuständen, die in der Prophetie ihr Analogon haben, in der Gemeinde sich findet und das Wirken höherer Mächte in derselben kundthut, muss nach der Regel geprüft und beurtheilt werden, ob Jesus bejaht wird oder nicht; für Menschen und Geister ergibt das Bekenntniss zu Jesus das Sein aus Gott. Dabei fällt ihm der Nachdruck nicht nur auf die Einheit Jesu mit dem Vater, sondern ebenso sehr auf sein Gekommensein im Fleisch.

Er hat in Jesu Person und Erscheinung keinen Gegensatz, dort den Sohn Gottes, hier das Fleisch, dort das göttlich herrliche, hier das menschlich niedrige, dort das Leben, hier den Tod. Er fasst ihn in eine machtvolle Einheit; Fleisch und Tod sind nicht Begrenzung und Verhüllung seiner Herrlichkeit, vielmehr deren Vermittlung und Offenbarung: darin ward die Liebe Gottes offenbar, und wer darum Jesu Fleisch verneint, der läugnet ihn.

Auch Jesu Sterben gehört zu den Erweisungen seiner Messianität und Gottessohnschaft; er kam nicht nur durch das Wasser der Taufe, welche die Offenbarung seines messianischen Berufs beginnt, sondern auch das Blut des Kreuzes vermittelt sein Kommen als Christus und Gottessohn, 5, 6 ff. Dieses hört auf Gegeninstanz gegen Jesu Messianität zu sein und wird zur zeugenden Kraft für sie, dadurch dass es den Geist vermittelt, welcher in eminentem Sinne der Zeuge ist, da, wo er wirksam wird, Wahrheit mit ihrer Herrschermacht und Unzerstörbarkeit im Bewusstsein und Sein des Menschen aufgeht. So steht der Mensch vor Wirkungen Gottes, die als dessen Zeugniss für Jesus den unbedingten Imperativ des Glaubens in sich tragen: er darf Gott nicht zum Lügner machen. Dieses Zeugniss Gottes beginnt mit dem Worte derer, welche verkünden, was sie gesehen und gehört haben, 1, 1 ff., besteht aber nicht nur in demselben, sondern greift über in die Sphäre der Realwirkung in doppelter Hinsicht, einmal sofern Gott an Jesus in Taufe und Tod in eigner That dessen Stellung zu ihm und zur Welt offenbar gemacht hat, sodann sofern er in der Gemeinde durch den Geist wirksam wird und da diese Wirkung in der Gabe ewigen Lebens endigt, ist auch mit ihm erst das Zeugniss Gottes für Jesus voll benannt. Wer diesem Zeugniss Gottes sich glaubend hingibt — πεπιστευκέναι εἰς τὴν μαρτυρίαν — der glaubt nicht nur dem redenden, sondern zugleich dem wirkenden und gebenden Gott.

Die Funktionen des aus Gott entstehenden Lebens in eine

»Heilsordnung" an einander zu reihen, liegt dem Briefe fern. Der Christ glaubt, erkennt, liebt, thut die Wahrheit und die Gerechtigkeit, und eines bedingt das andre und nur im Zusammenbestehn aller einzelnen Thätigkeiten erhält und vollendet sich das Leben aus Gott. Immerhin ist auch hier dem Glauben eine anhebende, begründende Stellung zugewiesen. Als die Geburt aus Gott ist *er* der Werdemoment der Liebe, darum weil diese sich vom Erzeuger auch auf den Erzeugten, vom Vater auf seine Kinder überträgt, 5, 1, und kraft der königlichen Stellung Jesu über die Welt ist *er* der Sieg, der diese überwunden hat und mit ihm sind die Gebote Gottes nicht mehr schwer. So steht der Johanneische Brief völlig in der Position, die Jesu Wort den Jüngern wies: beschrieb Jesus ihnen den Glauben als königliche Freiheit und Macht, die der Welt Herr geworden ist, doch so dass er diese Macht dem Recht und Gebot Gottes bedingungslos unterwarf, so trägt Johannes den Glauben nicht nur als Kampf, der mit der Welt ringt, auch nicht nur als Sieg, der einst erlangt werden wird, in sich, sondern als einen Sieg, der die Welt kraft dessen was Jesu ist, überwunden hat, und Ziel und Resultat dieses Sieges ist diess, dass »wir seine Gebote bewahren und seine Gebote sind nicht schwer".

ZEHNTES KAPITEL.

Der Hebräerbrief.

Der Glaube Gegenstand der Apologie; seine Definition; sein sachlicher Inhalt; das ihm gegebene göttliche Zeugniss; seine Begründung durch den Schöpfungsakt; der Beweis aus der Geschichte; der Anfänger und Vollender des Glaubens; der Unglaube; die Furcht vor Gott.

Der Hebräerbrief bespricht die glaubende Stellung der Gemeinde unter einem neuen und historisch merkwürdigen Gesichtspunkt. Alles Denken und Lehren über Wesen und Wirkung des Glaubens, das bisher zur Darstellung kam, erwuchs unmittelbar aus dem Glauben selbst und entsprang dem Bestreben, Gabe und Aufgabe des erlangten und vorhandnen und als kostbaren Besitz hochgehaltnen Glaubens in's Licht zu stellen. Auch der Kampf für den Glauben wider den Gesetzesdienst hatte nicht einen Gegner vor sich, der in Frage stellte, ob wohl Christus Glauben verdiene, es war auch ihm nur zu zeigen, was alles im Glauben, dessen Unerlässlichkeit und Recht er nicht bestritt, enthalten sei. Diese frische, ungebrochne Glaubenskraft ist in den Kreisen, welche der Hebräerbrief in's Auge fasst, geknickt. Der Brief beleuchtet absichtlich den Unglauben und seine Folgen und zwar nicht im Blick auf solche, die ausserhalb der Gemeinde stehn, sondern zur eignen Warnung der Leser, es steht ihnen also Unglaube nah, 3, 7 ff. 4, 1 ff. 6, 4 ff. 10, 26 ff. Er führt ferner einen eingehenden Schriftbeweis für den Glauben, um zu zeigen, wie alles göttliche Wir-

ken und Geben von der Schöpfung an bis zu Jesu Verklärung Glauben forderte und begründete aber auch segnete und lohnte, und im Zusammenhang mit diesem Glaubensbeweis gibt er auch eine Definition des Glaubens, eine Formel, die nicht den Glaubensinhalt oder die Frucht des Glaubens, sondern den Glaubensakt selbst nach seinen wesentlichen Merkmalen bestimmt, 11, 1. Die Reflexion ist zum Glauben hinzugetreten, und zwar nicht jenes Nachdenken, das aus den Impulsen des Glaubens selbst geboren sich hineinsenkt in das, was den Glauben trägt als Grund und ihm folgt als Frucht, sondern die zweifelnde Reflexion, die den Glauben selbst nach seinem Recht und Werth in Frage stellt und zur Rechenschaft zieht. Der Glaube ist den Lesern des Briefs zur schweren Pflicht geworden und der Gedanke lebt in ihnen, ob sie auch fernerhin glauben wollen. Der Brief geht in diese innere Stellung der Leser ein, er versteht ihre Glaubensmattigkeit und Erschlaffung; denn sie ist nicht nur subjektiv in der persönlichen Unwilligkeit der Leser begründet, sondern steht mit der objektiven Gestalt und Art des Christenthums in Zusammenhang; der Glaube hat in der That eine Seite, die ihn zur schweren Aufgabe macht, von der aus er zum Problem wird, zum Gegenstand der Apologie und darum auch der Definition. Das Eigenthümliche dieser Erörterung des Glaubens liegt somit darin, dass sie Lehre über den Glauben gibt, die nicht in ihm selbst ruht als in ihrem Princip und Grund, sondern ihn vor sich hat als ihr Objekt, das erst in's Licht gestellt und begründet werden muss.

Es sind jüdische Kreise, die im Glauben matt geworden sind. Der Brief vergleicht die Stellung der Gemeinde mit derjenigen Israels, den neuen mit dem alten Bund, wobei er das Höchste heraushebt, was Israels Verband mit Gott begründete: dort stehn die Engel, durch die das Wort Gottes an Israel ergangen ist, dort Mose, dem die Schrift das Zeugniss gibt, dass er im ganzen Hause Gottes treu sei, dort Aaron, den Gott

berufen hat zum Priester, dass er für die Menschen vor ihm stehe mit Gaben und Opfern für ihre Sünden, dort das Heiligthum, das Abbild der himmlischen Dinge, dort das Opferblut und Besprengungswasser, welches die unrein gewordnen wieder heiligt, 2, 2. 3, 2. 5, 1. 4. 8, 5. 9, 13. Hätte die Glaubensschwäche der Leser in der Ueberschätzung des alten Bundes ihre Wurzel, so würden wir eine Polemik erhalten, welche nicht die Herrlichkeit sondern vielmehr den Mangel und die Schranke desselben heraushöbe. Der Brief vergegenwärtigt aber absichtlich den Lesern Israels Besitz in seiner ganzen Grösse, Hoheit und göttlichen Begründung. Nicht darin, dass die Leser geneigt wären die Engel zu verehren oder den Priesterdienst der Aaroniden und das Opferblut im Heiligthum Jerusalems als ihre Seligkeit zu betrachten, nicht im Werth dessen was Israel besitzt, liegt das Versuchliche, was ihre Glaubensstellung erschüttert, sondern im scheinbaren Unwerth dessen, was in der Gemeinde an dessen Stelle getreten ist. Was steht all dem gegenüber? Jesus, er allein! Jesus, der zwar hoch erhaben ist über alle Engel als der Sohn, der Erbe, der Schöpfer und Herr der Welt, und hoch erhaben über Mose, wie der Sohn über dem Knechte steht und der welcher das Haus herstellt, über dem der im Hause dient, und hoch erhaben über Aaron als der ewige Priester, der sich selbst Gott opfert und in's himmlische Heiligthum eingeht, dort priesterlich waltend. Aber all diess ist unsichtbar: »jetzt sehn wir noch nicht *ihm* alles unterworfen, wohl aber sehen wir den, der ein wenig unter die Engel herab erniedrigt worden ist, Jesus", 2, 8. 9. Was die Gemeinde erlebt und gesehen hat, ist das, dass er des Fleisches und Blutes theilhaft war wie sie bis zur Sterblichkeit hinab. Er ist höher als Aaron, denn er hat die Himmel durchschritten und ist offenbar geworden vor Gott, aber eben damit ist er der Gemeinde fern, verborgen, sie nimmt nichts wahr von seinem Werk. War das die Erfüllung der Verheissung? Und diese Frage erhält ihr Gewicht und ihre ver-

suchliche Kraft durch den Druck, der auf der Gemeinde liegt, 10, 32 ff. Wenn sie Jesus aufgeben, sind sie vom Leiden los und was ihnen dann von religiösen Gütern bleibt, das ist Gesetz, Verheissung und Priesterthum Israels. War das nicht Reichthum verglichen mit dem, was der Gemeinde als Habe und Besitz zugefallen war? Dort war doch nicht nur der Mensch, der in allem den Brüdern gleich geworden ist, sondern Engel, himmlische Majestäten, dort war Mose, der unzweifelhaft von Gott bestätigte und beglaubigte, dort das Priesterthum mit seiner göttlichen Einsetzung. Darum fasst der Brief jene Güter nach ihrem ganzen Inhalt und Werth in's Auge, um zu zeigen, wie weit Jesus und das in ihm der Gemeinde gegebene sie übertrifft, und zwar so dass die ganze Betrachtung um Jesu Menschheit, Sterben und himmlische Verborgenheit sich konzentrirt. Ihn, den Menschen, den Gestorbnen, den unsichtbar gewordnen gilt es der Gemeinde erkennbar zu machen als Gut und Gabe, die alles was Israel an offenbaren, sichtbaren göttlichen Gütern besitzt, zum Schatten macht. Desshalb schliesst sich aber auch an die Erörterung über Jesu Gottessohnschaft und Priesterthum nicht einfach die Glaubensmahnung an: glaubt ihm nun! sondern es wird auch noch der Glaube selbst Gegenstand lehrhafter Erörterung, und zwar darum, weil sich der Anstoss der Leser ob vielleicht auch nicht bewusst und ausdrücklich so doch faktisch auf das glaubende Verhalten an sich selbst und nicht nur auf den Glaubensinhalt bezieht. Die Glaubensforderung erscheint als anstössig, als Gegeninstanz gegen den Werth des neuen Bundes, der als Erfüllung der Verheissung Erfahrung und Erlebniss, faktischen Besitz bringen soll und darum nicht mehr nur auf Glauben weisen kann. Desshalb werden nicht nur die Ueberbringer der göttlichen Rede und die Mittler und Priester der beiden Bünde mit einander verglichen, sondern die Parallele dehnt sich auch auf die subjektive Stellung der beiden Gemeinden aus und zwar zunächst unter dem Gesichtspunkt,

dass die Gleichartigkeit derselben hier und dort hervorgehoben wird. Die Glaubenspflicht ist nicht erst der neuen Gemeinde auferlegt, sie hat lediglich das zu üben, was alle Gerechten und die Väter Israels zu bethätigen hatten, sie würde also mit der Preisgabe des Glaubens abtreten von dem Wege, auf den das fromme Israel aller Zeiten gestellt war und auf dem es alles erlangte, was es an göttlichen Gaben empfieng. Dann verbindet sich aber mit der Betonung der Gleichartigkeit ihrer Stellung zugleich der Hinweis darauf, dass kraft des Werkes Christi ihre Glaubensstellung eine hoch bevorzugte ist gegenüber den Alten, da Christus ihnen zum »Vollender des Glaubens" geworden ist.

So lange der Glaube die Lernenden wie den Lehrenden als wirksame Macht erfüllte und regirte, lag ein Bedürfniss nach einer Definition desselben nicht vor. So wie aber die Frage nach Recht oder Unrecht des Glaubens auftrat, war die Nöthigung gegeben, scharf in's Auge zu fassen, was denn eigentlich im Glauben der Gemeinde auferlegt sei. Die Antwort des Briefs besagt: der Glaube ist Bestehn bei Gehofftem, Ueberführung von nicht gesehnen Dingen, 11, 1 [1]).

Der Glaube ist somit ein Verhältniss zu objektiven über dem Menschen liegenden, göttlichen Realitäten, *πράγματα*; darum ist sein Wesen einmal von der Beschaffenheit dieser seiner Objekte abhängig, sodann aber kömmt es auf die Art und Weise der

1) Man hat dagegen Einsprache erhoben, dass Hebr. 11, 1 eine Definition des Glaubens zu nennen sei, und die ganze Erörterung über den Glauben hat zweifellos eine unmittelbar praktische Abzweckung, wie übrigens der ganze Brief. Derselbe ist nichts weniger als eine oder mehrere theoretische Abhandlungen mit eingestreuten Paränesen. In der Mahnung des Briefs liegt sein Centrum und seine Einheit, sie gestaltet alle seine lehrhaften Erörterungen; so sind es auch die innern Bedürfnisse der Leser, welche bedingen, dass der Glaube gerade so und nicht anders beschrieben wird. Doch geht die Absicht der Stelle offenbar dahin, zu bestimmen, was der Glaube seinem Wesen nach ist und darum stets war und immer sein muss, so mannigfaltig sich die Glaubensübung gestalten mag, wenn auch am Wesen des Glaubens dasjenige herausgehoben wird, was von den Lesern in ihrer persönlichen Lage vor allem aus beachtet werden muss.

Beziehung zu denselben an. Glaube hat da statt, wo sich dem Menschen göttliche Güter darbieten; als solche sind die Glaubensobjekte damit charakterisirt, dass sie als Gehofftes bestimmt sind, ἐλπιζόμενα. Sind sie Grund und Ziel des Hoffens, so sind sie Güter, die in den Besitz des Menschen treten als Gabe für ihn, doch erst in seinen künftigen Besitz. Ist das göttlich Gut nicht mehr ein gehofftes sondern ein empfangenes, so ist das Verhältniss zu ihm nicht mehr Glaube, sondern Schauen und Haben. Darum erhält das Glaubensobjekt noch ein zweites Prädikat: es wird nicht gesehn. Der Begriff ist nicht metaphysisch gedacht, als würde es sich um den Wesensgegensatz handeln zwischen sichtbarem und unsichtbarem. Das liegt hier so wenig im Worte als 2 Kor. 4, 18 oder Röm. 8, 24 f. Die göttlichen Akte und Gaben, auf die sich der Glaube bezieht, sind vielmehr dann, wenn sie eintreten und geschehn, sehr oft wahrnehmbar, dann aber nicht mehr Glaubensobjekt. Es wird freilich mit Absicht gesagt: nicht sichtbares fasse der Glaube, und nicht: noch nicht sichtbares, denn der Glaube soll nicht nur auf künftiges eingeschränkt werden. Auch die grundlegende That Gottes, durch die er die Aeonen bereitet hat, ist Glaubensgegenstand, 3, ebenso das bleibende Grundverhältniss Gottes zum Menschen, kraft dessen er ein Vergelter ist denen die ihn suchen, 6. Und die Glaubensstellung der Gemeinde bezieht sich ja sehr wesentlich auf geschehenes, vergangenes. Dass Jesus dem, der des Todes Gewalt hat, in seinem eignen Sterben die Macht nahm, dass er in's himmlische Heiligthum eintrat mit einem ewig wirksamen Opfer, das sind Dinge, an die der Glaube der Gemeinde direkt sich anzuschliessen hat, 10, 22, aber nichts künftiges, nicht »noch nicht sichtbares", wohl aber »nicht gesehenes", göttliche Gaben und Wirkungen, die nicht in die Wahrnehmung und Erfahrung fallen. Es stehn darum auch nicht zwei Klassen von Glaubensobjekten neben einander: gehofftes und unsichtbares, sondern das Gehoffte ist auch seinerseits selbst ein nicht gesehenes. Der

Grund, wesshalb das Glaubensobjekt der Beschauung entzogen ist, ob es an sich unschaubar ist oder ob es erst künftig der Wahrnehmung sich darbieten wird, fällt für die Stelle ganz ausser Betracht. Sie betont diess, dass der Glaube, wo immer er bethätigt wird, nicht mit Dingen die in die Wahrnehmung fallen, sondern mit Dingen die ihr entzogen sind, zu schaffen hat. Der zweite Begriff ist der allgemeinere, er dehnt das glaubende Verhalten aus z. B. auch auf göttliche Gebote und Gerichtsankündigungen. Zugleich aber ergänzt er — und das ist das wesentliche Motiv, wesshalb er zur ersten Bestimmung hinzutritt — die Zeichnung der eigenthümlichen Situation, in der sich der Glaubende findet. Er hat gehofftes vor sich, darin liegt die Möglichkeit des Glaubens, der in der Hoffnung seine Bedingung hat; kann der Mensch das ihm dargebotne nicht als Gut erkennen, auf das sich sein Verlangen hinwendet, so kömmt es nicht zum Glauben. Er hat aber weiter nicht sichtbares vor sich, darin liegt die Nöthigung zum Glauben, zu einem Akt des Trauens, der in kräftiger Willensanspannung Werth und Kraft der vorgehaltnen Dinge, ob sie auch nicht sichtbar sind, dennoch bejaht.

Es gilt nun weiter das Verhältniss zu benennen, in welches der Glaubende zu den so bestimmten Glaubensobjekten tritt: diess geschieht in den Begriffen: Bestehn und Ueberführung. Weichen und Glauben waren im Anschluss an das Wort Habakuks im vorangehenden einander entgegengestellt, dem Weichen tritt nun das »Stehn" gegenüber, der ὑποστολή die ὑπόστασις, welche Stellung nimmt und behält [1]). Der Begriff »Bestehn des Gehofften" wäre allerdings am einfachsten gefasst, wenn die Hypostasis dem Gehofften selbst eignete als dessen fester Bestand. Dann würde das Wortgefüge den Werth des Glaubens ausdrücken, der das Gehoffte dem Glaubenden sichert, so dass

1) Ueber ὑπόστασις siehe Erl. 19.

es ihm nicht entgeht und zerrinnt. Allein das zweite Glied der Definition verwehrt diese Fassung. Die »Ueberführung der unsichtbaren Dinge" zeigt, dass das Verhältniss, in welchem der Glaubende zum Glaubensobjekte steht, beleuchtet werden soll; so wird auch das erste Glied nicht nur eine Aussage über den objektiven Effekt des Glaubens bieten, sondern ein subjektives Moment nennen, das in das Verhalten des Glaubenden fällt. Wollte man dieses dadurch gewinnen, dass man erklärt: der Glaube sei das Bestehn der gehofften Güter im Glaubenden, sie gewännen damit in ihm Dasein, Wirklichkeit und Wirksamkeit, so ist gerade das Hauptmoment der Definition, dasjenige, welches den Verband zwischen dem Glaubensobjekt und dem Glaubenden enthält, im vorliegenden Wortlaut selbst nicht ausgesprochen, sondern muss vom Leser hinzugedacht werden. Für den Gedanken, dass der Glaube das Bestehn der gehofften Güter in uns sei, ist der Begriff »in uns" nicht nebensächlich, und darum im Ausdruck nicht entbehrlich. Wir werden darum die Beziehung des Glaubenden zum Glaubensobjekt im Begriffe »Stehn" zu suchen haben; Subjekt der Hypostase ist der Glaubende, vgl. 3, 14. Nicht »Weichen", sondern festes, freudiges, zuversichtliches Stehn, das ist Glaube.

Nun zeigt aber weiter das zweite Glied, dass sich das Verhältniss zwischen dem Glaubenden und dem Glaubensobjekt von diesem aus begründet. Der Glaube ist eine von der göttlichen Realität ausgehende Wirkung, die in das persönliche Leben des Menschen eingeht und dasselbe zu entsprechender Aktivität aufruft, doch nicht im eignen Wollen und Handeln des Menschen gesetzt und begonnen wird. Das Gehoffte ermöglicht das feste Stehn, es wirkt die Zuversicht und wehrt dem Weichen. Und da der Grund der Zuversicht ihr auch den Inhalt und das Ziel bestimmt, so ist der Glaubende, wenn er auf dem dargebotnen Verheissungsgute Stellung nimmt, demselben bleibend zugewandt.

Der zweite Begriff »Ueberführung", ἔλεγχος, ist ein aktives Wort und fordert ein Subjekt, welches überführt, der Genitiv muss dasselbe darbieten. Die unsichtbaren Dinge überführen den Menschen von ihrem Dasein und ihrer Wirklichkeit und machen ihn ihrer gewiss. Das Wort weist auf durchbrochnen Widerstand und überwundnen Gegensatz; es nennt sonst die Widerlegung des Irrenden und die Bestrafung des Fehlenden. Das nicht sichtbare liegt als solches dem Menschen fern und erscheint ihm als das Irreale. Er bedarf einer Ueberführung, die sein am Wahrnehmbaren haftendes Denken und Trachten durchbricht. Dabei wird allerdings die Ueberführung mit sammt ihrem Resultate nicht als abgewiesen und zurückgedrängt, sondern als an's Ziel gelangt gedacht, wo sie Gewissheit des Glaubensobjektes wird. Aber nicht als menschlicher Akt, sondern als eine vom Glaubensobjekt selbst begründete innere Stellung, nicht als »sich Gewissheit verschaffen", sondern als »Gewissheit empfangen und darum haben" ist der Glaube definirt. Wie der zweite Genitiv das Glaubensobjekt noch umfassender und allgemeiner benennt als der erste, so steigt auch das zweite Thätigkeitswort zum ersten und einfachsten Grundakt des Glaubens hinab. Dass der Mensch von den Dingen Gottes aus, ob sie auch unsichtbar sind, Bezeugung erfährt, die ihn in ihrer Wahrheitsmacht innerlich bindet, das ist das erste wurzelhafte Moment im Glauben, und weil nun diese Dinge zugleich Gehofftes, verheissne Güter sind, ist mit jener innern Bindung an dieselben ein festes bleibendes Stehn auf dem dargebotnen Gut gesetzt. Die zweite Bestimmung hebt also zunächst die intellektuelle Seite am Glauben hervor, wenn auch nicht ausschliesslich, da die Ueberführung nicht zu Stande kömmt, wenn nicht auch der Wille sich ihr fügt, in der ersten tritt dagegen die Willensrichtung auf die von Gott dargebotnen Güter voran. Die zweite Aussage hebt darum mehr die Passivität im Glauben, die erste die in ihm liegende Aktivität heraus.

So allgemein der Glaube damit bestimmt ist, so dass alle Formen und Stufen desselben von seiner einfachsten Aeusserung an umfasst sind, so voll und ganz hat diese Benennung des Glaubens die Stellung der Gemeinde vor Augen. Sie ist in eminentem Sinn zu »gehofftem" in Verhältniss gesetzt. Der Christus, der Herr über die künftige Welt, ἡ οἰκουμένη ἡ μέλλουσα 2, 5, der Hohepriester der künftigen Güter, τὰ μέλλοντα ἀγαθά 9, 11, hat sie vor das Verheissungsgut gestellt, doch es ist auch jetzt noch »gehofftes nicht gesehenes." Was er gewirkt hat, entzieht sich der Wahrnehmung, er trat wie der Hohepriester in's Allerheiligste, dem Auge des Volks entzogen durch einen Vorhang, und er ist von seinem priesterlichen Gange noch nicht zu seiner Gemeinde zurückgekehrt, 9, 28. Aber die Gemeinde ist von dem, was sie nicht geschaut hat, »überführt" und dessen gewiss, dass er doch der Sohn Gottes und aller Dinge Erbe und ihr ewiger Priester ist, der ihr die Vollendung bringt; sie steht auf dem gehofften Gut und hat sich um seinetwillen gelöst vom Altar und Priesterthum, vom Gesetz und Engelwort und besitzt die Basis und Kraft ihres ganzen Bestands in dem, was ihr in ihm verheissen ist. Ist es nun eine unzulässige Zumuthung, dass sie ihr Bekenntniss festhalte, 4, 14, ihre Zuversicht und den Ruhm der Hoffnung bis an's Ende fest bewahre, 3, 6, dass sie nicht hinfalle, 6, 6, oder weiche, 10, 38, sondern stehe, da wo sie sich hingestellt hat, und überzeugt bleibe von dem, wovon sie überführt worden ist, ob sie auch noch fernerhin hoffen und auf das Sehen verzichten muss?

Das Objekt des Glaubens wird in der Definition Hebr. 11,1 sachlich bestimmt: πράγματα. Doch schliesst diess nicht aus, dass er an die Person des handelnden Gottes angeschlossen wird, wie denn da, wo es sich um die Grundlage der Christenstellung handelt, der Glaube beschrieben wird als zu Gott hingewandt, πίστις ἐπὶ θεόν, 6, 1. Es scheiden sich aber für die Betrach-

tung die verborgne, jenseitig bleibende Person und die von ihr ausgehende, in das menschliche Leben eingreifende That mit dem Gut, das diese dem Menschen bleibend verschafft. Das göttlich gegebene Gut ist Glaubensgrund und um seinetwillen richtet sich der Glaube auf Gott. Es hängt damit zusammen, dass der Glaube niemals direkt auf Christus bezogen ist, *πίστις χριστοῦ* oder ein verwandter Ausdruck findet sich nicht, und doch ist der innere Besitz der Gemeinde unserm Briefe völlig durch die Person Jesu bedingt. Sein erster Satz spricht nicht umsonst die göttliche Majestät Jesu aus, die ihn auch von den Engeln absolut scheidet, womit von vornherein die Unvergleichlichkeit des neuen Bundes gegenüber dem alten festgestellt ist, weil alles was jener in sich schliesst, Jesu Wort, Tod und Eingang in den Himmel, Wort und That dessen ist, der sich zur Rechten der Majestät in der Höhe gesetzt hat. Auch die Erörterung seines Priesterthums greift konstant auf das Wesen Jesu zurück, sowohl auf sein göttliches Wesen, kraft dessen er der ewig lebende, als auf sein menschliches Wesen, kraft dessen er der mitleidige Priester ist. Aber auch im Blick auf Jesus bezieht sich das glaubende Verhalten auf das, was er seiner Gemeinde als Besitz und Eigenthum verschafft hat. Die Frage nach dem Recht des Glaubens bestimmt sich dahin: was ist durch Jesus dem Menschen an göttlichen Gütern zu Theil geworden? In ihnen liegt das Glaubensmotiv und ihre Aneignung in Erkenntniss und Wille ist der Glaubensakt.

Der Brief stellt *μετάνοια* und *πίστις* neben einander als die Grundlage der Christenstellung, 6, 1, doch nicht als wäre beides von einander unabhängig. Das böse Herz ist dem Unglauben hingegeben, 3, 12, und in der Ablegung der Sünde liegt die Bedingung für den erfolgreichen Lauf, der in der Glaubensübung besteht, 12, 1. Auch objektiv geht die Befreiung von der Sünde und der Hinzutritt zu Gott von derselben Thatsache

nämlich von Jesu Sterben aus. Jene ist der Gemeinde im Tode Jesu wie als Befreiung von der Schuld so auch als Befreiung vom sittlich falschen Wollen gegeben, da durch ihn das Bewusstsein des Menschen mit seiner Selbstverurtheilung und seinem Schuldgefühl aber auch mit seiner Begehrung von den todten Werken abgelöst und rein gemacht wird, 9, 14. Doch darin liegt nur die negative Vorbedingung für das messianische Werk; darum erhält auch der Glaube nicht in der Lösung von der Sünde seinen Inhalt. Die Darbietung der positiven Lebensgüter in himmlischer Gabe ist erst das völlige Werk des Christus und auf diese gründet sich der Glaubende.

Dieser sachliche Inhalt des Glaubens nähert ihn seinen Synonymen, der Standhaftigkeit, ὑπομονή, der harrenden Geduld, μακροθυμία, der furchtlosen Freudigkeit, παῤῥησία, und vor allem aus der Hoffnung, ἐλπίς, wie denn dieselben öfters als dasjenige erscheinen was den Heilsbesitz vermittelt und bewahrt, 3, 6. 4, 16. 6, 12. 15. 18. 10, 23. 35. 36, doch ohne dass der Glaubensbegriff damit seinen eigenartigen Inhalt verlöre. Der Brief denkt allerdings Glauben und Hoffen unabtrennbar zusammen, jener hat dieses von Anfang an in sich, da er ja auf Gehofftem steht, und weil die Güter, welche Christus der Gemeinde bietet, ihrem wesentlichen Inhalt nach in die Zukunft reichen, lässt er es nicht hinter sich als ein überschrittenes, vielmehr bleibt er im gegenwärtigen Aeon konstant Hoffen. Gleichwohl fallen die beiden Begriffe nicht schlechthin zusammen, denn während die Hoffnung ein erst künftiges Verhältniss zu den messianischen Gütern in's Auge fasst, ist der Glaube ein jetzt schon gewonnenes, gegenwärtiges Verhältniss zu denselben. Die messianischen Güter sind zwar als menschlicher Besitz künftig, als göttlich begründet und im Werke Jesu enthalten aber gegenwärtig; zu diesem ihrem gegenwärtigen Bestande setzt der Glaube den Menschen in einen Realverband. Darum bildet er den das Ende begründenden »Anfang", ἀρχὴ

τῆς ὑποστάσεως 3, 14, durch ihn wird die Hoffnung mehr als nur menschliches Wünschen, sofern sie in ihm eine göttliche Begründung im Menschen selbst erhält und dadurch Gewissheit wird, die sich der messianischen Güter als ihres Eigenthums rühmt, ein καύχημα besitzt, 3, 6. Analog verhält sich der Glaube zur festen Standhaftigkeit, zur getrosten Freudigkeit, zu der des Wartens fähigen Geduld als das begründende Moment; all diess hat im innern Anschluss an die göttlichen Güter seine Wurzel.

Der thematische Gedanke, welcher dem Durchblick durch die Schrift Hebr. 11 zu Grunde liegt und in ihm seinen Schriftbeweis empfängt, ist aber nicht nur in der Definition des Glaubens enthalten, sondern Hebr. 11, 2 hat für die folgende Darlegung ebenso grundlegende Bedeutung wie 11, 1. Diese führt aus, dass der Glaube in den Alten sich bewährt hat als Kraft und Wahrheit, dass sie nicht umsonst glaubten, sondern durch ihn all das erlangten, was die Schrift Grosses und Herrliches an ihnen preist. Nicht nur die Glaubensaufgabe zieht sich durch die ganze Geschichte Israels durch, sofern es immer galt, auf Gehofftem fest zu stehn, sondern es tritt auch der nicht trügende Werth des Glaubens eben so universell in ihr zu Tage, da er Israel alles verschaffte was es besitzt: in diesem wurde den Alten Zeugniss zu Theil. Als der Zeuge, der für sie eingetreten ist, ist Gott gedacht; dass und wie er für sie Zeugniss gab, erfahren die Leser aus der Schrift, doch nicht so, als bestände im Sinne unserer Stelle das Zeugniss Gottes nur in ihrer lobenden Erwähnung in der Schrift. Auf den faktischen Geschichtslauf ist der Gedanke des Briefs gerichtet, mit dem er den Bericht der Schrift über denselben unmittelbar zusammenfasst. Darum ist das Zeugniss Gottes als ein Gut gedacht, das die Alten selbst erlebten und zwar als ein durch ihren Glauben vermitteltes: μαρτυρηθέντες διὰ τῆς πίστεως, 3 cf. 39; denn es ist nicht nur als Wort sondern in erster Linie als

Thatzeugniss gedacht, vgl. Vers 4 [1]). Alles was ihnen an göttlicher Anerkennung, Auszeichnung und Segnung zu Theil geworden ist, womit die Stellung, welche sie in der Schrift einnehmen, und die Weise, wie sie dort erwähnt werden, unmittelbar zusammenhängt, kam ihnen um des Glaubens willen zu; in ihrem Glauben lag der Grund, wesshalb »sich Gott nicht schämte, ihr Gott zu heissen", sondern sich zu ihnen bekannte in Wort und That. Der Lohn ihres Glaubens liegt theils in ihrer Gegenwart, indem sie empfiengen was ihnen verheissen war, und das zunächst nicht sichtbare sich für sie in ein Erlebtes verwandelte, darum weil sie glaubten, theils aber fällt die Gabe, die ihrem Glauben gegeben ist, in die Zukunft, doch als ihr sicherer Besitz, darum weil Gottes Zeugniss bereits über sie ergangen ist.

Schon der Ursprung der Welt aus dem Worte Gottes gibt der Stellung des Menschen den Charakter des Glaubens, Hebr. 11, 3. Als aus Gottes Wort entstanden ist das Sichtbare nicht aus wahrnehmbaren Ursachen geworden, sondern der Grund, aus dem es entsteht, ist selbst unsichtbar. Damit wird ein fundamentaler Gotteswille wirksam, welcher der Welt keine wahrnehmbare Basis geben wollte, sondern sie auf das Wort stellte als auf ihren Grund, damit alles Sichtbare über sich hinausweise und schon der erste Erkenntnissakt, der die Welt als geworden erkennt, ein Unsichtbares erfasse. Gründet sich die Gemeinde glaubend auf ein Unsichtbares, das auch ihr nur durch ein Wort Gottes kund geworden ist, so ist ihre Stellung somit analog dem Grundverhältniss, in dem alles Gewordne steht, und in Einklang mit der Grundordnung Gottes, wie sie schon in dem Entstehn der Welt zu Tage tritt. Es besteht aber nicht nur eine Analogie zwischen der Stellung der Ge-

1) Dieses *μαρτυρηθῆναι* des Hebräerbriefs ist ein Parallelbegriff zum *δικαιωθῆναι* des Römerbriefs. Ist dort Gott als Richter gedacht, so hier als der Zeuge, der für den Glaubenden einsteht.

meinde und dem Ursprung und Bestand der Welt, sondern auch die Erkenntniss des letztern entsteht selbst aus Glauben und hat in ihm allein ihre Möglichkeit. Wenn das Denken, νοεῖν, durchbricht durch das Erscheinende und Gottes Wort als das die Welt erzeugende erfasst, so hat diess darin seinen Grund, dass das Unsichtbare sich selbst dem Menschen innerlich bezeugt und von seiner Realität überführt als ἔλεγχος, zugleich auch seinem Begehren und Verlangen als Gut sich darbietet, das sich allein als zuverlässig kund gibt. Ohne solchen Realverband mit den göttlichen Dingen und ohne die Bewahrung desselben in der bewussten persönlichen Grundstellung des Menschen bliebe das Denken am Sichtbaren haften und würde niemals das göttliche Wort als den Erzeuger und Träger aller Sichtbarkeit fassen, so nämlich dass ihm diess helle, lichte, gewisse Erkenntniss wird. Nun liegt aber hierin ein Grundmoment der Frömmigkeit, die nach ihrem ganzen Bestand dadurch bedingt ist, dass Gott als Schöpfer und Herr der Welt erkannt wird; sie ist folglich von ihrem elementarsten Inhalt an auf Glauben gestellt. Die Leser, jüdische Männer, sind weit davon entfernt den Ursprung der Welt aus Gottes schaffendem Worte in Frage zu stellen; wem verdanken sie aber diesen Erkenntnissbesitz? Nicht dem »Sehen", sondern demselben Glauben, dessen sie in Beziehung auf Christus müde sind. Wollen sie wirklich vom Glauben lassen, gilt ihnen das Unsichtbare nichts, so weichen sie über das erste Blatt der Schrift zurück und heben nicht nur das, was die neue Gemeinde besitzt, sondern die ganze Stellung Israels auf.

Auf den Naturverband mit Gott baut sich die persönliche Verbindung mit ihm auf; aber auch hier ist schon in deren einfachsten Bethätigungen Glaube dasjenige, was sie erzeugt und fruchtbar macht; denn für jedes Herzutreten zu Gott, ob es nun wie bei Abel in einem einzelnen Opferakt geschieht oder wie bei Henoch zum bleibenden Besitz göttlichen

Wohlgefallens führt, ist allein Glaube das treibende Motiv; dasselbe hat die Bejahung des göttlichen Seins in sich, also ἔλεγχος οὐ βλεπομένων; doch auch hier tritt sofort zum intellektuellen der Hoffnungsinhalt des Glaubens hinzu. Die Bejahung der Existenz Gottes allein bringt noch niemand zu Gott; im Hinzutritt zu ihm liegt auf ihn gestellte Erwartung, die in ihm den Vergelter, von dem Lohn zu erlangen ist, erfasst, 6. Die Frucht, die dem Glauben als der den Hinzutritt zu Gott hervortreibenden Kraft zufällt, ist Gerechtigkeit. Er war dasjenige, was Abel das göttliche Zeugniss, er sei gerecht, vermittelte, 4; ebenso wird Noah Erbe der dem Glauben zukommenden Gerechtigkeit, τῆς κατὰ πίστιν δικαιοσύνης κληρονόμος, 8. Auch hier entsteht die Gerechtigkeit für den Menschen aus dem Urtheil Gottes, das dieser als sein Zeuge über und für ihn ablegt, sie ist darum ein Erbe, das er aus Gottes Hand empfängt, und dasjenige Verhalten, welches das Anrecht an dieses Erbe gibt, weil es von Gott als Gerechtigkeit geschätzt und bezeugt wird, ist der Glaube. Und doch bleibt die Begriffsfassung eigenartig unterschieden von der Paulinischen Glaubensgerechtigkeit. Der Unterschied wird unklar definirt, wenn gesagt wird: der Glaube sei hier selbst als Gerechtigkeit gedacht, bei Paulus dagegen nicht; denn auch für Paulus ist der Glaube voll und ganz Gerechtigkeit. Aber es fehlt hier jener Zusammenschluss der menschlichen mit der göttlichen Gerechtigkeit, wie sie in Jesu Tod offenbar geworden ist, zur einen ungetheilten Gottesgerechtigkeit, die als Gottes Besitz und That zugleich des Menschen Gut und Eigenthum wird. Hier ist der Glaube als menschlicher Besitz betrachtet, als das gerechte Verhalten des Menschen zu Gott. Sehr bezeichnend ist in dieser Hinsicht der Wechsel des Bilds, mit dem die göttliche Gerechtsprechung benannt wird: hier ist's der Zeuge, μαρτυρηθῆναι, bei Paulus der Richter, δικαιωθῆναι. Der Spruch des Richters greift schaffend in die Verhältnisse des von ihm betroffnen ein und gestaltet sie aktiv

neu; der Spruch des Zeugen benennt den vorhandnen, gegebnen Thatbestand. Darum liegt auch der Stelle die Antithese von Werk und Glaube gänzlich fern; vielmehr ist der Glaube gerade als Trieb und Kraft zum Werk gefasst und als solcher ist er die Gerechtigkeit.

Der Gerechte wird kraft des Glaubens leben, 10, 38; darum erhält Abels Blut durch seinen Glauben die Fähigkeit, zu reden und Gott als Richter und Rächer seines Todes herbeizurufen. Es ist sehr wohl möglich, dass der Brief diese Rede des Blutes Abels präsentisch denkt; fort und fort ergeht von ihm der Appell an Gottes Gerechtigkeit, bis im vollendeten Reiche Gottes Abel den vollen Ersatz erlangt haben wird für seinen unschuldigen Tod. Noch mehr erlangte Henoch durch seinen Glauben; ihm ward Gott nicht nur Rächer nach dem Tode, sondern der Retter vor dem Tod.

Ein neues Moment tritt bei Noah hervor: indem er durch Glauben Gott gehorsam ward und die Errettung erlangte, verurtheilte er zugleich die Welt. Denn er brachte dadurch an's Licht, dass die Welt lediglich an ihrer eignen Schuld zu Grunde ging. Der Brief rechnet diess mit zu Noah's Grösse; so stellte er Gottes Ehre hervor und erwies, dass Gott gütig und gerecht, die Welt aber ungerecht ist, und in diese hohe Stellung trat er durch Glauben ein, denn dieser wirkte in ihm die Lösung von der Welt.

Beide Seiten an der Glaubenswirkung, der in ihm gesetzte Verband mit Gott und der in ihm enthaltene Verzicht auf die sichtbare Welt, werden auch an den Vätern Israels hervorgehoben. Die Patriarchen waren Fremdlinge und gaben um der himmlischen Stadt willen die irdische Heimath preis; Mose achtete Aegyptens Schätze und den Zorn Pharao's für nichts über dem Unsichtbaren; die spätern ertrugen Noth und Tod um der Auferstehung willen. Diesem Verzicht steht ein um so grösserer Besitz gegenüber. Die Väter wurden von Gott zu Erben der

Verheissung gemacht und grüssten von ferne die Stadt Gottes, die dieser auf das Ende der Tage bereitet hat, als ihr Vaterland. Mose erkannte den Reichthum, der in der Schmach Christi verborgen ist. So ist der Glaube der Gemeinde mit demjenigen Israels nicht nur nach seiner Form eins, sofern er festgehaltene Hoffnung auf Unsichtbares ist, sondern auch in seinem Inhalt: eine und dieselbe Verheissung bildet hier wie dort das Glaubensgut, das ἐλπιζόμενον. Was den Vätern zugesagt wurde, ist, nach seinem vollen Inhalt benannt, nichts anderes als das, was durch Christus der Gemeinde zu Theil geworden ist. Auch für den Hebräerbrief hat somit der Glaube eine Antithese in sich, aber nicht zunächst die zwischen Sünde und Gerechtigkeit, Fleisch und Geist, sondern die zwischen den irdischen und den himmlischen Dingen, zwischen dem sichtbaren und dem unsichtbaren Gut. Die negative Seite am Glauben stellt sich dar als Verzicht auf den gegenwärtigen, wahrnehmbaren Besitz, als Loslösung von dem was nur Schatten und Parabel ist, als Missachtung der Schande, Duldung der Schmach Christi, Verurtheilung der Welt, der das Hinzugetretensein zu Gott und zur himmlischen Gottesstadt entgegensteht.

Die Väter haben die Verheissung nicht erlangt, sie starben alle, und diess machte ihr Verhältniss zu Gott zur Glaubensstellung, 11, 39. 13 [1]). Das göttliche Motiv, das ihnen die verheissenen Güter noch vorenthielt, lag im göttlichen Vorblick auf die künftigen Geschlechter, die mit ihnen derselben Verheissung theilhaft werden sollten, 11, 40. Dadurch erhält der im Verhalten der Väter liegende Imperativ für die Gemeinde vollends seine energische Kraft. Sie kann sich nicht weigern, ihnen im

---

1) Der Wechsel in der Konstruktion, nicht πίστει sondern κατὰ πίστιν ἀπέθανον, ist die nothwendige Folge des Sachverhalts: nicht der Glaube war der Grund, dass sie starben, wohl aber entsprach ihr Sterben dem Charakter ihres Verhältnisses zu Gott, das auf Glauben beruhte, und in der Weise wie sie starben, bethätigten sie denselben, 21.

Glauben nachzufolgen, da sie um ihretwillen warten, entbehren, dulden, glauben mussten.

Zu der Reihe der Zeugen für Wesen und Werth des Glaubens tritt Jesus selbst hinzu, 12, 2. Der Gegensatz zwischen seinem Kreuz und seinem Throne setzt den Glaubensakt, wie er der Gemeinde obliegt, in Analogie mit seinem eignen Verhalten. Auch Jesus hatte ein zu Hoffendes vor sich: Freude, aber diese ist zunächst bedeckt durch die im Kreuze liegende Schmach. Der Glaubensakt gestaltet sich darum auch für ihn zur ὑπομονή, die das Kreuz in Nichtachtung der an ihm haftenden Schande trägt. Doch sieht die Gemeinde an ihm nicht nur den Glaubensakt in seiner Tragkraft, sondern zugleich auch den Werth solcher Glaubensbethätigung vor Gott, denn als der, welcher das Kreuz getragen hat, setzte er sich zur Rechten des Throns.

Er veranschaulicht aber nicht nur an seinem Verhalten, was der Glaubensimperativ in sich schliesst, so dass dieser durch ihn als durch das höchste Glaubensbeispiel der Gemeinde vollends bestätigt wird, sondern er hat für sie den Glauben begründet und vollendet als τῆς πίστεως ἀρχηγὸς καὶ τελειωτής Hebr. 12, 2. Am Schluss dieser geschichtlichen Betrachtung, welche die ganze alttestamentliche Glaubensbewährung überschaut, kann Jesu den Glauben anfangende und vollendende Thätigkeit nicht nur auf das subjektive Verhalten in den einzelnen Gläubigen bezogen sein, so dass er als der benannt wäre, welcher in ihnen die Glaubensübung weckt und vollendet, sondern die beiden Begriffe: Anfänger und Vollender weisen Jesu seine geschichtliche Stelle im Verlauf der Glaubensentwicklung an; sie schauen ebensowohl nach rückwärts auf die alttestamentliche Zeit als nach vorwärts auf die Stellung der Gemeinde. Ist er der Anfänger des Glaubens, so hat er denselben in die Welt eingeführt, so dass er vor ihm nicht vorhanden war und von ihm aus erst möglich wird. Und doch geht die Glaubensgründung bis auf den Schöpfungsakt zurück, 11, 3. Der scheinbare Widerspruch

zwichen beiden Aussagen löst sich sofort dadurch, dass zum Begriff· Anfänger der andere: Vollender des Glaubens tritt, womit er als derjenige, welcher den Glauben nach seiner Vollgestalt ermöglicht und verwirklicht, bezeichnet ist. Mit dem Begriffe: Vollendung ist die neu anhebende Wirkung Jesu in Zusammenhang und Einheit gesetzt mit der ihr vorangehenden Glaubensbethätigung und dadurch die Benennung Jesu als ἀρχηγὸς τῆς πίστεως mit der vorangehenden Betrachtung des alten Testaments in Einklang gebracht; mit dem Begriff: Anfang dagegen ist Jesus von der Reihe der übrigen Glaubenszeugen abgesondert und die Glaubensstellung der Gemeinde als eine erst durch ihn ihr zu Theil gewordene Gabe gekennzeichnet. Der zu seiner Völligkeit erhobne Glaube ist der frühern Geschichte gegenüber ein neues, erst von Jesus empfangenes, vgl. 6, 1. Die den Glauben anhebende und die ihn vollendende Wirkung Jesu sind nicht als zwei unterschiedne, auseinander fallende Akte gedacht, vielmehr ist er dadurch des Glaubens Anfänger geworden, dass er dessen Vollender ist; als solcher ist er der Führer für eine neue Reihe von Glaubenden geworden, die nun auf dem von ihm dargebotnen Hoffnungsgut Stellung genommen haben. Damit gelangt die apologetische Beleuchtung des Glaubens zu ihrem machtvollen Schluss. Die Glaubensaufgabe der Gemeinde stellt die Messianität Jesu so wenig in Frage, dass sie vielmehr deren nothwendige Folge und kostbares Ergebniss ist: er erst hat den Menschen völlig zum Glauben gebracht. Zugleich tritt so die Parallele zwischen der Glaubensstellung der alten und neuen Gemeinde über den Gesichtspunkt der Gleichartigkeit empor; auch in dieser Hinsicht ist die neue Gemeinde bevorzugt vor der alten. Wie das Gesetz überhaupt nichts zu seinem vollen, bleibenden Bestande brachte, οὐδὲν ἐτελείωσεν 7, 19, so kam auch der Glaube unter ihm nicht über seine Anfangsgestalt hinaus, während Christus ihn seiner Gemeinde in seinem vollen, ganzen Maass ermöglicht hat.

Der Brief hat die Besprechung der Glaubensaufgabe nicht an den Anfang, sondern an das Ende seines Gedankengangs gestellt. Zuerst entfaltet er Jesu Tod und Unsichtbarkeit nach ihrem Heilsinhalt und lehrt die Gemeinde das in ihnen enthaltene Aergerniss überwinden, dadurch dass er ihr Jesu priesterliches Wirken darin zeigt; er reiht dieselben damit positiv in seinen messianischen Beruf ein und legt die Güter dar, die durch dieselben der Gemeinde zugekommen sind. Und nun erst nachdem Jesus gerade in seinem Tode und Eintritt in den Himmel als der Hohepriester der zukünftigen Güter erkannt ist, als der welcher die bessere Hoffnung eingeführt hat und Bürge eines bessern Bundes geworden ist, nachdem sich herausgestellt hat, dass wir auf Grund des Todes Jesu im Besitze eines solchen Priesters in Völligkeit des Glaubens herzutreten dürfen zu Gott, 10, 22, nun erst fasst er die Glaubensaufgabe selbst in's Auge, denn nun ist sofort klar, wie und warum Jesus der Vollender, also auch Anfänger des Glaubens geworden ist. Der Unterschied zwischen den sterblichen und sündigen Aaroniden und dem zum vollendeten, ewig lebenden Priester erhöhten Jesus, zwischen der irdischen Hütte, die nur Gleichniss war, und dem himmlischen Heiligthum, in dem Jesus waltet, zwischen dem Thieropfer und dem Blute Jesu, der sich selbst durch ewigen Geist Gott dargebracht hat, zwischen dem fleischlichen Gebot mit der von ihm erreichten Reinheit des Fleisches und der Reinigung des Gewissens von den todten Werken überträgt sich sofort auch auf die Glaubensstellung. Sind die gehofften Güter höhere und reichere geworden, hat sich der von Gott dargebotene Besitz gemehrt, so tritt auch der Glaube in eine neue Gestalt, und wo das gehoffte Gut sich als ein vollkommenes erweist, da ist auch der Glaube zu seiner Völligkeit gelangt.

Die Schrift sprach aber nicht nur vom Glauben, sondern auch vom Unglauben Israels; das aus Egypten errettete Geschlecht erlangte die Verheissung um seines Unglaubens willen nicht.

Und auch in dieser Hinsicht führt der Brief die Parallele zwischen der alten und der neuen Gemeinde durch, sofern die Schuld und die Folgen des Unglaubens für sie nicht weniger ernst und unselig sind als für jene, 3, 7 — 4, 13. Dem Geschlecht der Wüstenwanderung war die Verheissung gegeben, dass es in Gottes Ruhe eingehen werde, aber weder der Auszug aus Aegypten und die in ihm erlebte göttliche Errettung, 3, 16 vgl. 2, 2 f., noch das göttliche Wort, das sie hörten, 4, 2, sicherten ihnen für sich allein den Empfang des verheissenen Guts, vielmehr wurden sie von demselben ausgeschlossen, und diess um ihres Sündigens, 3, 17, ihres Ungehorsams, 18, ihres Unglaubens willen, 3, 19. Dieser deckt sich als die innerste, letzte Ursache ihres Falles auf. Er äusserte sich in der Versuchung Gottes, die ihn erproben wollte, trotzdem seine Werke vor ihren Augen standen in vierzigjähriger Erfahrung seiner Hülfe, Güte und Geduld, 3, 9. Er bestand darin, dass ihnen das göttliche Wort nur ein gehörtes blieb, λόγος ἀκοῆς 4, 2, geschieden von ihrer Person, nicht aufgenommen und zusammengeschmolzen mit ihrem eigenen Sein; darum wurde ihnen das göttliche Wort unfruchtbar. Die Situation der Gemeinde ist derjenigen jenes Geschlechtes analog. Der Christus ist zwar nun gekommen, doch nicht so, dass die ganze Verheissung Gottes schon damit zur Erfüllung gelangt wäre; auch für sie ist Verheissung übrig geblieben, 4, 1 [1]). Allerdings stehen sie im Besitz eines erlangten Gutes, sie haben Theil am Christus, μέτοχοι τοῦ χριστοῦ γεγόναμεν 3, 14, und damit ist

1) Der Gedanke: die Verheissung bleibe darum für die spätern übrig, weil sie jene nicht erlangt haben, bis sich jemand finde, der sie erlange, ist misslich, diese Uebertragung derselben von den einen auf die andern versteht sich keineswegs von selbst, auch müsste, wenn an die von den Vätern nicht erlangte und darum übrig bleibende Verheissung gedacht wäre, der Artikel vor ἐπαγγελία stehn. Vgl. ἀπολείπεσθαι 6 und 9, und καίτοι 3. Dort ist der Gedanke der, dass die Werke der Schöpfung mit der Ruhe Gottes, in der sie endigten, noch nicht die vollkommene Ruhe gebracht haben, vielmehr solche übrig lassen als ein erst künftiges.

eine Heilsbotschaft an sie gerichtet, εὐηγγελισμένοι ἐσμέν 4, 2. Doch der Eingang in die Ruhe Gottes mit ihrer vollendeten Sabbathfeier ist auch für sie noch ein übrig bleibendes, wie sie es für Israel auch nach der egyptischen Errettung blieb. Sie ist ihr aber durch Gottes Wort vorgehalten: Gott hat in seinem Sohne zu ihr geredet, wie er auch die Väter sein Wort hören liess, so dass das »Heute" des Psalmsworts, da die Stimme Gottes vernommen wird, für sie Gegenwart und Wirklichkeit geworden ist. Nun täusche sich aber die Gemeinde nicht: wir, die wir *glauben*, gehen in die Ruhe ein, 4, 3. Weder in der empfangenen Gabe Gottes noch im Hören seines Worts liegt der Grund der Errettung, wenn die Gemeinde nicht durch Glauben das Wort in sich aufnimmt und mit sich zusammenschliesst. Steht sie von Gott weg, womit das böse dem Unglauben hingegebene Herz zu Stande kömmt, 3, 12, so geht auch ihr wie Israel die Verheissung verloren, sie bleibt zurück, 4, 1, wird fortgerissen, 2, 1, fällt dahin, 6, 6. Der Anstoss an Christus hält ihm vor, dass er ja nur Wort und Rede gebracht habe und nicht das Reich selbst. Die Gemeinde schätze aber das Wort nicht gering; an ihm entscheidet sich der Reichsbesitz, denn das göttliche Wort ist eine energische Kraft und wird dem Ungehorsamen mit Schwertesschärfe in Scheidung von Seele und Geist zur tödtenden Macht, 4, 12 f.

Daher tritt in dem Briefe neben dem Ruf zum Glauben die Mahnung zur Furcht sehr betont hervor. Auch in dieser Hinsicht ist die Stellung der neuen Gemeinde der alten parallel, und zwar so, dass für sie die Antriebe zur Furcht noch kräftiger sind als für jene. Das Gesetz begründet Furcht, Christi Wort noch mehr, 2, 1, ff. Jenes ward durch einen Menschen überbracht, 10, 28, oder wenn auf die göttliche Vermittlung dabei gesehen wird, durch Engel, 2, 2; dieses ist Gottes Rede in dem über Engel und Mose hoch erhabnen Sohn. In seinem Wort wird die Gottesmajestät des Christus verachtet und der Geist

Gottes misshandelt, 10, 29. Darum wird die neue Gemeinde, wenn sie das Wort Christi verachtet und sich ihm widersetzt, um so weniger entrinnen, als die welche dem Gesetze nicht unterthan wurden, je höher derjenige steht, der als Gottes Bote, 3, 1, ihnen gegeben ist. Liegt in der Gottesmajestät Jesu ein zur Furcht antreibender Imperativ, so bildet seine Menschheit, in welcher er selbst litt und versucht ward und so zum Mitleiden und Erbarmen befähigt ist, das Vertrauen weckende, zum Herzutritt ermunternde Moment, 2, 17 f. 4, 15 ff. In der Doppelheit seines Wesens wird Jesus zugleich zum Begründer der Furcht und des Vertrauens für die Gemeinde, beides vollendet sich an ihm und zugleich löst er sie von der Furcht des Todes und des Teufels in seinem eignen Tod, 2, 14. Damit dass die Furcht lediglich an Gott und Christus selbst angeschlossen wird, wirkt sie auch nicht zerspaltend in das Vertrauen hinein. Es erweist sich auch unter diesem Gesichtspunkt, wie unentbehrlich und heilsam der Gemeinde Jesu Niedrigkeit und Tod ist. An ihm, der selbst versucht ward und litt, gewinnt sie jene Zuversicht, in der auch die Furcht vor dem Gott, der ein verzehrendes Feuer ist, nicht Bruch sondern Begründung und Stärkung des an die künftigen Güter angeschlossnen Glaubens wird. So tritt auch hier das, was zunächst Glaubenshinderniss und Erschwerung der Freudigkeit scheint, vielmehr als Grund und Kraft einer ungeschwächten, vollendeten Zuversicht zu Gott an's Licht.

ELFTES KAPITEL.

Der Glaube und die Gnosis.

Die Betonung des guten Werks; die natürliche Pflicht; der Werth des guten Werks vor Gott; die Gnosis Zerstörung des Glaubens; der Glaube Bewahrung der empfangnen Lehre.

Wie der Kampf um das Gesetz, so war auch die gnostische Gährung für den innern Gang der Gemeinde von durchgreifender Bedeutung. Der Gegensatz gegen dieselbe gestaltet sich in denjenigen Briefen, welche bereits die Anfänge der Gnosis vor Augen haben, doppelt; sie stellen sich zunächst auf den praktisch-sittlichen Boden und bekämpfen die Gnosis als Lust an der Sünde in ungeheiligtem, verunreinigtem Willen. Der aus der Berührung mit dem Christenthum gewonnene Besitz äussert und verzehrt sich nur dann in träumenden Spekulationen, wenn die ethischen Konsequenzen desselben nicht gezogen werden und der Mensch somit an sittlich falsche Begehrungen gebunden bleibt, 2 Petr. 1, 9. vgl. 1 Tim. 1, 19. 4, 2. 6, 5. Tit. 3, 11. Im Gegensatz zu solch leerer Gedankenproduktion, die über ein ungeheiligtes und ungereinigtes Wollen und Handeln deckend hingebreitet wird, wird die Gemeinde darauf hingewiesen, dass ihre Beziehung zu Gott durch Christus in nüchterner, sittlicher Arbeit sich zu bethätigen hat. Daher tritt z. B. in den Pastoralbriefen aus einem ähnlichen Interesse, wie es die Darstellung des Jakobusbriefs beherrscht, das gute Werk stark in

den Vordergrund der Mahnung. Nicht auf thörichte Untersuchungen und angeblich in das Verständniss des Gesetzes eindringende Grübeleien, sondern auf löbliche Werke hat der, welcher auf Gott sein Vertrauen stellt, seine Sorge zu richten, Tit. 3, 8 ff.; denn diese bilden zwar keineswegs Grund und Motiv der göttlichen Gnade, 2 Tim. 1, 9. Tit. 3, 5, wohl aber das Ziel und Resultat, das diese im Menschen herstellen will, Tit. 2, 11 f. 2 Tim. 3, 17. Wenn darum der innere Besitz der Gemeinde in's Auge gefasst wird, so geht der Gedanke über den Glauben hinaus zu einer Vielheit ethischer Momente: Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Glaube, Liebe, Standhaftigkeit, Sanftmuth, 1 Tim. 6, 11 vgl. 2 Tim. 2, 22. 3, 10. 1 Tim. 4, 12. Namentlich wird dem Glauben die Liebe ausdrücklich beigesellt; erst ihre Vereinigung nennt die göttliche Gabe und das Ziel der christlichen Verkündigung in seiner Vollständigkeit, 1 Tim. 1, 14. 2 Tim. 1, 13. So hält auch der zweite Petrusbrief der Gemeinde die Fülle der Tugenden vor, die sie kraft dessen, was ihr Gott gegeben hat, darreichen soll, als deren erste der Glaube genannt wird, so dass er als die Grundlage mit allem, was die Gemeinde an Tugend aufweisen soll, verbunden wird, 2 Petr. 1, 5 ff. Damit ist an die Stelle der Tendenz, den Glauben als Ursprung und Wurzel der gesammten christlichen Lebensbewegung gegen die andern Momente derselben abzugrenzen und in seiner innern Völligkeit und Unbedingtheit herauszuheben, das andre Bestreben getreten, denselben als ihr erstes Glied einer mannigfaltigen, reichen, das gesammte Leben umspannenden Kette ethisch werthvoller Thätigkeiten einzureihn.

In dieser Verkettung mit den übrigen Tugenden ist der Glaube nicht nur das Bedingende sondern auch seinerseits durch jene bedingt. Die Mahnung: habe Glauben, erweitert sich dahin: habe Glauben und ein gutes Gewissen, 1 Tim. 1, 19. 3, 9; nur so wird der Glaube bewahrt. Er wird als Gabe Gottes in

den Sünder hineingelegt, da der reichliche Erweis der Gnade von Glaube und Liebe begleitet ist als von seinen Wirkungen, 1 Tim. 1, 14, so dass der Glaube »in Christus" ist, ursächlich durch ihn bedingt und im Lebensverband mit ihm sich erhaltend; aber weil die Gnade Gottes eine sittlich reinigende ist, bedingt die Befleckung des Gewissens auch den Verlust des Glaubens und die Unfähigkeit zu demselben. Neben den Glauben tritt das reine Herz und das gute Gewissen als das woraus die Liebe entsteht, was also die Bedingungen dazu herstellt, dass die göttliche Weisung — und παραγγελία wird den gesammten Inhalt des göttlichen, apostolisch der Gemeinde vermittelten Wortes zusammenfassen — zu ihrem Ziele gelangt, 1 Tim. 1, 5.

Die ascetische Unnatur der gnostischen Heiligkeitstendenz brachte es mit sich, dass dem guten, löblichen Handeln ausdrücklich die Naturverhältnisse als die Sphäre bezeichnet werden, worin es sich zu bethätigen hat. Nicht der Einblick in jenseitige Geheimnisse Gottes, sondern sittlich tüchtige Lebensführung, namentlich auch rechtschaffene Verwaltung des eignen Hauses machen zum Diakonat und Presbyterium geschickt; auf diesem Gebiet sind die auszeichnenden Eigenschaften zu suchen, welche die Gemeinde bei der Wahl ihrer Vorsteher leiten sollen. Kinder zeugen, das Haus regiren, das ist die Aufgabe der christlichen Frau, 1 Tim. 5, 14 cf. 10. Nicht Lehrthätigkeit und Emancipation vom Manne sondern Kinderzeugung ist das, was das Weib selig machen wird, 1 Tim. 2, 15. Wer für die seinigen nicht sorgt, hat den Glauben verleugnet, 1 Tim. 5, 8. Auch die sittlich richtige Behandlung des Geldes wird stark betont: im Streben nach Reichthum irrt man vom Glauben ab, 1 Tim. 6, 10.

Es ist damit diesen sittlichen Funktionen an sich Werth vor Gott zuerkannt. Die Umdeutung jenes σωθήσεται, 1 Tim. 2, 15, auf irdisches Wohlbefinden vergewaltigt den Text; der Brief sagt, dass die Ausübung des mütterlichen Berufs für das Weib

der Weg zur Erlangung der himmlischen Güter sei, natürlich nicht ohne die innern Momente des christlichen Verhaltens: das Bleiben in Glaube, Liebe und Heiligung verbunden mit bescheidener Bewahrung der ihm zukommenden Stellung ist dabei die Voraussetzung. Mit dem Ausschluss von jenen Thätigkeiten, die unmittelbar im Reich und Christus ihren Inhalt haben, ist das Weib in seinem Antheil an den messianischen Gütern nicht verkürzt; allerdings sind jene dem Herrn gethaner Dienst und werden von ihm vergolten und belohnt, aber in dasselbe Verhältniss, Mittel zum Reichsempfang zu sein — *σωθήσεται διὰ τῆς τεκνογονίας* — tritt für das Weib die Erfüllung der mütterlichen Aufgabe; auch sie wird ihm vom Herrn mit der Reichsgabe gelohnt. Derselbe Gedanke ist ausgesprochen, wenn der, welcher die Sorge für die Seinigen der Gemeinde anheimgibt, schlimmer als ein Ungläubiger heisst, 1 Tim. 5, 8; was immer in ihm an Verehrung und Dienst Christi sein mag, bildet schlechthin kein Surrogat für den Riss durch die in den Naturverhältnissen des Lebens liegende Ordnung Gottes; sein Glaubensbesitz wird durch diesen völlig werthlos und er sinkt unter den Ungläubigen mit all seiner Gottlosigkeit herab, so gewiss als der Mangel des Glaubens die geringere Schuld ergibt verglichen mit der Weigerung, den erlangten Glauben zu bethätigen in seiner ethischen Konsequenz. Man konnte in einer Gemeinde nicht anders urtheilen, in welcher Worte wie Mth. 7, 21 ff. 15, 3 ff. Luk. 12, 47 f. als Aussprüche ihres königlichen Herrn, des Sohnes Gottes, lebendig waren.

Wie die natürlichen Gemeinschaftsverhältnisse, so bildet auch das christliche Gemeindeleben mit seinen dienstlichen Verrichtungen eine Sphäre, in welcher dem Herrn wohlgefälliges und von ihm gelohntes Werk vollbracht werden kann. Auch im Gemeindeamt wird ihm nicht umsonst gedient; wer seinen Dienst an der Gemeinde wohl versieht, der wird von ihm zu einer

»schönen Stufe" emporgehoben, die seiner Arbeit und Hingebung vergeltend entspricht, und die nächste direkt der Gegenwart angehörende Frucht, die aus solcher Arbeit erlangt wird, ist die, dass vom Glauben alle Hemmungen in Furcht und Selbstanklage abfallen, so dass sich der Blick mit freudiger Zuversicht auf Christus und sein Urtheil richten kann, *πολλὴ παῤῥησία ἐν πίστει τῇ ἐν Χριστῷ* 1 Tim. 3, 13[1]). Was unter dem aus der dienenden Arbeit in den Glauben eintretenden freien und freudigen Sinne verstanden ist, ergibt das Beispiel des Paulus, der im Rückblick auf seine apostolische Thätigkeit sich vom gerechten Richter den Kranz der Gerechtigkeit gegeben weiss, 2 Tim. 4, 8.

Hat man das in den Paulinischen Hauptbriefen gegebene: allein durch Werke, welches das Korrelat zum sola fide bildet, überhört, ist Röm. 2 ein Ueberbleibsel aus dem Pharisäismus des Paulus und 1 Kor. 13 ein mit seiner übrigen Predigt schwer vereinbares Räthsel, so müssen solche Aussagen freilich als Schwächung und Beeinträchtigung des Paulinismus erscheinen. Allein auch in 1 Kor. 9, 23 ff. hat Paulus die hingebende, aufopfernde Durchführung seiner Apostelarbeit die Bedingung genannt, an der für ihn die Theilnahme am Evangelium, also am Reiche hängt. Und wenn er 1 Kor. 9, 16 ff. ausführt, dass ihm im Blick auf die Unfreiwilligkeit seiner Berufung die Apostelarbeit für sich allein nicht genüge, dass er etwas haben müsse, was Ausdruck seiner freiwilligen Hingabe an Christus und Bethätigung einer Liebe sei, die aus eignem Trieb alles thun und leiden kann, dass er desshalb auf die Unterstützung der Gemeinden verzichte, weil er ein *καύχημα* begehre, eine Leis-

---

1) Analog ist der Gedanke, wenn der Rücktritt der Frauen aus dem Gemeindedienst um der Verheirathung willen als *ἀτεθεῖν τὴν πρώτην πίστιν* charakterisirt wird, 1 Tim. 5, 12. Es war eine Bethätigung des Glaubens, wenn sich dieselben den Anforderungen des Dienstes unterzogen. Das Begehren nach der Ehe gibt die damals eingenommene Glaubensstellung auf.

tung, die ihm Jesus lohnen könne, weil er sie ungezwungen, für ihn vollbracht habe, so hat er damit den Begriff: Verdienst und Lohn nicht weniger energisch gehandhabt, und diess in einer Sache, die in die innersten konstanten Motive seines persönlichen Handelns hineinreicht, als wenn dem zum Gemeindeamt berufenen gesagt wird, es sei ihm damit Gelegenheit geboten zum Erwerb einer schönen Stufe vor Gott. Analog machen auch schon die ältern Briefe den göttlichen Werth richtiger Gestaltung der Naturverhältnisse geltend. Die unordentlich wandelnden, die angezeichnet werden sollen, 2 Thess. 3, 14, stehen denen, welche ihre Angehörigen der Güte der Gemeinde anheimgeben und dadurch unter die Ungläubigen herabsinken, sehr nah; der Gehorsam der Kinder ist Gott wohlgefällig im Herrn, Kol. 3, 20; der Knecht erlangt dafür, dass er seinen Dienst im Gehorsam Christi übt, von ihm die im Erbe bestehende Vergeltung, Kol. 3, 24. Durch Knechtsdienst das Erbe und durch Kinderzeugung die Seligkeit erlangen, das sind parallele Gedanken und der letztere ist desshalb, weil er die Naturseite am weiblichen Berufe hervorhebt, nicht schwieriger als der erstere; betont wird dieselbe, weil gerade sie auf Grund eines falschen Heiligkeitsideals verachtet wird.

Die Motive zur Betonung des Werks liegen allerdings für diese Briefe nicht nur im Gegensatz zur Gnosis, sondern der Gang der Gemeinde wies durch sich selbst darauf. Die Erstlingsarbeit, die sich mit angespanntester Hingabe die fundamentalen Resultate aus der Erscheinung Jesu aneignete, war gethan. Diese waren nun in feste Begriffe gefasst und praktisch in fixirte Lebensformen umgesetzt. Die Gemeinde war nun über Jesus orientirt, er war der Christus, in seinem Sterben der Versöhner, in seinem Auferstehn der Geber ewigen Lebens; sie kannte ihr Verhalten zu ihm, es war Glaube; das Gesetz war überwunden, die Gemeinde der Glaubenden als solche organisirt. Die weitere Aufgabe bestimmte sich dahin, den empfan-

genen innern Besitz auszuwirken im Werk in den naturhaft gegebnen Verhältnissen. Diese Aufgabe trat um so dringlicher hervor, weil die Gnosis sich derselben entschlug und über die gewonnenen Resultate zu vermehrtem Geist- und Erkenntnissbesitz vordringen wollte und damit die Gemeinde nicht nur nicht weiterführte, sondern ihren erlangten Besitz zersetzte und verdarb. Aber auch ihr Streben, die apostolische Predigt durch eine neue, höhere Weisheit zu überbieten, ruht in dem Bewusstsein, dass die Bildung der Gemeinde zu einem gewissen Abschluss und Ende gelangt sei und ein weiterer Fortschritt derselben auf neuer Bahn gesucht werden müsse. Für die apostolischen Kreise lag aber diese neue Bahn nicht nur im Gebiet der Erkenntniss, sondern vor allem aus in dem des Werks. Damit hängt auch zusammen, dass für das Verhalten der Gemeinde zu Gott neben dem Glaubensbegriff auf den allgemeinen, umfassenden Begriff der Frömmigkeit — εὐσέβεια — zurückgegriffen wird. Er hat an sich keinen specifisch christlichen Inhalt, sondern nennt das erste, einfachste, fundamentale Verhalten zu Gott: die um ihn sich kümmernde und ihn ehrende Scheu; eben darum eignete er sich dazu, das praktische Resultat der im Glauben gesetzten Beziehung zu Gott, in dem diese enden soll als in ihrem bleibenden Ergebniss, zu benennen: der Glaubende hat das aus seinem Glauben davon zu tragen, dass er nun fromm geworden ist.

Der Gegensatz gegen die Gnosis konnte nicht nur durch ihre ethischen Konsequenzen begründet werden, sondern es musste auch im Innenleben der Gemeinde der Punkt bezeichnet werden, auf dem die Wege sich schieden. In dieser Richtung war der Gegensatz eines doppelten Ausdrucks fähig. Entweder konnte Erkenntniss gegen Erkenntniss gestellt werden, die wahre Gnosis gegen die pseudonyme, oder die Abweisung liess sich nicht auf die inhaltliche Beurtheilung der Gnosis ein, sondern machte generell die Ueberschätzung des Erkennens als das schei-

dende Moment geltend und stellte ihr andere innere Vorgänge als die Grundakte des ächt christlichen Verhaltens entgegen, und unter diesen bot sich der Glaube als die der Gnosis entgegenzuhaltende Antithese dar. Die letztere Stellung war der Gemeinde dann gewiesen, wenn sie es mit einem Erkenntnissstreben zu thun hatte, das in seinen Motiven und Zielen die christliche Stellung gänzlich aufhob und darum nicht nur in einzelnen Resultaten, sondern nach seinem ganzen Verlauf und Ergebniss abzulehnen war. Noch in kleinern Verhältnissen zeigen die beiden Korintherbriefe den Fortgang von der erstern zur letztern Position. Während Paulus im ersten Briefe dem Weisheitsstreben, das ihm in Korinth begegnet, insofern entgegenkömmt, dass er im Kreuzwort die Weisheit Gottes aufzeigt und die Bedingungen zur Erlangung derselben nachweist, und nur das der Gemeinde auseinandersetzt, warum er in seiner begründenden Predigt ihr nicht Weisheit geben wollte noch konnte, tritt im zweiten Briefe der fleischlichen Weisheit nicht mehr Gottes Weisheit, sondern Gottes Einfalt [1]) und Lauterkeit entgegen, 1, 12, und die Bollwerke, die gegen die Erkenntniss Gottes sich erheben, sollen zerstört, 10, 5, jeder Gedanke in den Gehorsam Christi gefangen genommen werden, und an die Stelle der Rechtfertigung, dass ihnen als unmündigen von Paulus keine Weisheit gereicht werden konnte, 1 Kor. 3, 1 ff. 2, 1 ff., tritt die Mahnung: prüft euch, ob ihr im Glauben seid, 2 Kor. 13, 5. Eine ähnliche Bewegung in der Stellung zur Gnosis liegt zwischen dem Kolosser- und den Pastoralbriefen. Dort hält Paulus einer von Christus sich lösenden Weisheitsascetik, welche in die himmlischen Regionen eindringen und mit den Kräften der Geisterwelt in Kontakt treten will, Christus vor als den, in dem der Gemeinde die ganze Fülle

---

1) *ἁγιότης* 2 Kor. 1, 12 dürfte aus dem Anstoss an Gottes *ἁπλότης* geflossen sein.

Gottes erschlossen und gegeben ist und zwar so, dass in ihm auch alle Schätze der Weisheit verborgen sind. In den Pastoralbriefen wird dagegen der Gnosis nicht wieder Gnosis, sondern sehr bestimmt πίστις entgegengehalten als das scheidende Moment. Dass jene Gnosis am Glauben Schiffbruch litt, stellt ihre Werthlosigkeit ausser Frage, und die Gemeinde kann sich schon desshalb nicht in sie einlassen, weil die Haushalterschaft Gottes auf Glauben gegründet ist, 1 Tim. 1, 4.

Der Glaube wird desshalb nicht vom Erkennen abgesondert. Die Gemeinde ist die Säule und Basis der Wahrheit, 1 Tim. 3, 15, und die Glaubenden haben sie erkannt, 1 Tim. 4, 3, während die Gnosis durch Abwendung von der Wahrheit zu Stande kömmt. Der auf die Tugendreihe gerichtete Eifer macht die Gemeinde nicht unthätig und unfruchtbar zur Erkenntniss Christi, bietet ihr vielmehr die innern Bedingungen zu derselben dar, 2 Petr. 1, 8. Noch weniger drängt in den Johanneischen Briefen die Antithese gegen die Gnosis den Erkenntnissbegriff zurück; die Intensität, mit der Johannes ihn fasst, so dass sich ihm das ganze Ich in das Kennen hineinlegt und es zu einem vollen Liebes- und Lebensverbande macht, schied sein Erkennen von allem, was die Gnosis als Erkenntniss pries, ab; diese trat ihm nicht als ein gleichartiges neben jene Erkenntniss, von der er sprach; nicht in der Wahrheit begründet, ist sie an Licht leer und gehört der Lüge an. Es ist eine bedeutsame, für den neutestamentlichen Glaubensbegriff wichtige Thatsache, dass, so bestimmt der Gnosis der Imperativ: glaube! entgegengehalten wird, dennoch im Bereiche des neuen Testaments nirgends eine Ueber- oder Unterordnung des Glaubens über oder unter die Erkenntniss vorliegt, weder in dem Sinne, dass der Glaube Ersatz für die nicht erreichbare Erkenntniss sei, noch in der entgegengesetzten Richtung, dass die Erkenntniss die höhere Stufe zum Glauben sei und diesen in sich aufhebe; beide stehen neben einander, nicht

wider einander gegensätzlich, ebenso wenig für einander vikarirend, in der reellen Lebensbewegung eng verflochten, doch unterschieden, in und mit einander bestehend und mit einander zur Vollendung gelangend, doch so dass der Glaube als der anhebende Akt die principielle Bedeutung besitzt.

Wird der Gnosis der Glaube entgegengestellt, so ist der Gegensatz gegen sie nicht nur in die innerliche Sphäre des subjektiven Verhaltens zu Gott verlegt, sondern es wird im Glauben zunächst an den Inhalt desselben gedacht, er wird gefasst als die Anerkennung des Gottes und des Christus, welchen das apostolische Wort der Gemeinde vorgehalten hat. Der Glaube erscheint darum als eine schon vor dem subjektiven Verhalten objektiv vorhandene Macht, als ein der Gemeinde real gegebnes Gut. Es treten darum nicht nur Erkenntniss der Wahrheit und Glaube, sondern auch Wahrheit und Glaube neben einander, 1 Tim. 2, 7, ebenso Lehre und Glaube, 1 Tim. 4, 6; er bildet das Objekt der göttlichen Oekonomie, 1 Tim. 1, 4, den Inhalt des der Gemeinde übergebnen Worts, 1 Tim. 4, 6. Eine Reihe von Wendungen, die zunächst für den lebenden und wirkenden Herrn selbst ausgeprägt wurden, übertragen sich nun auf den Glauben. Man verläugnet Christus, Mths. 10, 33, man verläugnet den Glauben, 1 Tim. 5, 8; man setzt Christus bei Seite, Joh. 12, 48, man setzt den Glauben bei Seite, 1 Tim. 5, 12; das Mysterium Gottes und Christi, Kol. 2, 2. 4, 3, ist das Mysterium des Glaubens, 1 Tim. 3, 9; die Oekonomie Gottes hat ihren Inhalt darin, allem in Christus das Haupt zu geben, Eph. 1, 10; sie hat ihren Inhalt im Glauben, 1 Tim. 1, 4; das Kind im Herrn, 1 Kor. 4, 17, ist Kind im Glauben, 1 Tim. 1, 2. Dieser Uebergang der Begriffe zeigt, wie energisch im Glauben der Gedanke an Gott und Christus dominirt, auf die der ganze Bestand und Werth des Glaubens bezogen ist, wie energisch aber andrerseits von der Gottesanschauung und der Erinnerung an Jesus aus der Gedanke

weiterstrebt zum glaubenden Anschluss an sie. Sehr ähnlich nennt auch der Judasbrief den Glauben das den Heiligen einmal und für immer übergebne Gut, das als ein göttlich verliehenes ein ἁγιώτατον ist, Jud. 3. 20. Auch hier ist er nicht nur als die innerliche Vertrauensstellung zu Gott, sondern als der objektiv vorhandene Besitz der Gemeinde gedacht, denn jene begründet sich nicht in einem einmaligen und abschliessenden Akt, auch denkt die Stelle nicht an die einzelnen glaubenden Subjekte, sondern fasst die gesammte Kirche zusammen als in gleicher Weise Empfänger des Glaubens, nur in Verbindung mit den Heiligen allerorts kam das heilige, der Kirche übergebene Depositum, der Glaube, auch den Lesern zu, vgl. 2 Petr. 1, 1.

Doch Glaubenslehre heisst πίστις auch in diesen Briefen nicht, der Begriff zerfällt nicht in seine beiden Seiten, so dass das objektive und subjektive Moment, der Inhalt und dessen Aneignung sich von einander lösten. Vielmehr ist der Gegensatz zur Gnosis dadurch, dass er als πίστις bestimmt wird, nicht ausschliesslich, doch auch sehr wesentlich in das subjektive Verhalten zu Gott und Christus verlegt. An die Stelle der »Fragen", der Analyse der Christus- und Gottespersönlichkeit nach ihrem genetischen Process, setzt die πίστις die zur Ueberzeugung gewordene und in sich befriedigte und gewisse Reception der im apostolischen Wort der Gemeinde gegebnen Wahrheit. Bildet der Glaube den Gegensatz zur Frage dadurch, dass er einen festen Inhalt hat, jenen Gott und Christus, wie ihn die Briefe wiederholt in kurzen Formeln definiren, während jene erst sucht und resultatlos in's Leere greift, so ist der Glaube solch fester Besitz doch nur dadurch, dass er sich Gott und Christus ergibt und ihn bejaht und ergreift, und nach dieser Seite ist er ebenfalls der Gegensatz zur ζήτησις, welche dadurch mit den göttlichen Dingen in Kontakt treten will, dass sie dieselben genealogisch zerlegt und begreifend sich ihrer zu be-

mächtigen versucht. Wird sie darum als den Glauben verfehlend beschrieben, so ist damit allerdings gesagt, dass ihre Gottesanschauung und ihr Christusbegriff von demjenigen, welcher der Gemeinde gegeben ist, abweichen, zugleich aber, dass sie die aufnehmende, zustimmende Haltung dem letztern gegenüber nicht zu gewinnen im Stande war; nicht nur der Glaubensinhalt, sondern auch die Glaubenskraft und Glaubenswilligkeit wird ihr verneint. Ebenso ist, wenn Gottes Oekonomie auf den Glauben bezogen wird, mag nun an Gottes eigne Haushalterthätigkeit gedacht sein, die seinem Hause die ihm zukommenden Güter austheilt, oder mag von menschlicher Berufsarbeit die Rede sein, welche Gott mit der Verwaltung seiner Gaben betraut, der Glaube keineswegs vom gläubigen Verhalten der Gemeinde abgelöst, durch dieses tritt sie in den Besitz der göttlichen Gaben und in ihm vollzieht sich der menschliche Verwalterdienst, so dass in solchem Gedankengefüge der Begriff ebensowenig nur den lehrhaften Inhalt des Glaubens nennt, als wenn Timotheus das Kind des Apostels im Glauben ist. Auch im Judasbriefe wird der Kampf, zu dem die Leser aufgerufen werden, nicht nur für den Glauben, sondern auf Grund desselben geführt, ἐπαγωνίζεσθαι τῇ πίστει, Jud. 3; es ist also auch hier die innere Aneignung dessen, was der Kirche als Glaube gegeben ist, im Begriffe mitgedacht; darum ist der Glaube auch der Grund, auf dem die Selbsterbauung der Gemeinde sich vollzieht, 20. Das, was geglaubt wird, ist πίστις doch nur dann, wenn und weil es geglaubt d. h. Objekt innerer Aneignung geworden ist. Daher bleibt neben dieser objektiv gewandten πίστις in πιστεύειν ungeschwächt das Vertrauen das stark hervortretende Hauptmoment, Tit. 3, 8. 2 Tim. 1, 12 vgl. Jud. 5.

Wie bei der Betonung des Werks, so ist auch in dieser Entgegensetzung des Glaubens gegen die Gnosis das Bewusstsein wirksam, dass die Werdezeit der Gemeinde zu ihrem

Abschluss gelangt sei; sie hat ein auf gewisser Erkenntniss beruhendes Verhältniss zu Gott erlangt und muss es nicht erst suchen. Von der Erscheinung Jesu und den von ihr zunächst hervorgerufnen Ereignissen aus war der geistige Besitz der Gemeinde mit erstaunlicher Kraft, Originalität und Mannigfaltigkeit emporgewachsen; die erste und wichtigste Aufgabe der folgenden Geschlechter war nun die, das Gewonnene zu erhalten, und dieser Anschluss an den in der Gemeinde vorhandnen Besitz fiel ihr mit Fug und Recht unter den Glaubensbegriff, denn er war Anschluss an ein göttlich gewirktes und gegebnes Gut. So endigt die Bewegung, in welche die neutestamentliche Zeit den Glaubensbegriff versetzte, mit einer Gestaltung desselben, die dem synagogalen Ausgangspunkt derselben parallel geht; hier ist wieder wie in der Synagoge die treue Bewahrung der göttlich der Gemeinde verliehnen Wahrheit, Weisung und Verheissung im Glauben das Hauptmoment, aber der Inhalt, zu dessen Bewahrung die Gemeinde aufgerufen wird, ist ein neuer geworden, denn er ist die ewige Lebensgabe Gottes durch Christus in Offenbarung seiner Gnade, Tit. 3, 4, der mit allem was er in sich schliesst, selbst auf Glauben hinweist und ihn als unbegrenzte, volles Hoffen in sich tragende Zuversicht ermöglicht und begründet.

ZWÖLFTES KAPITEL.

Die Resultate der apostolischen Predigt.

Das Verhältniss zur Synagoge; die Genesis des Paulinismus; Jakobus und Paulus; Johannes; das Ziel Jesu.

Aus Glauben heraus entsteht die apostolische Gemeinde mit ihrer Lehrbildung, ihrer neuen Schrift, ihrer innern und äussern Organisation; das ist ein Faktum, welches Licht gebend jedem, der Glauben, aber auch jedem, der Wissenschaft sucht, zu Hülfe kömmt. Schrift, Symbol, Dogma, kirchliche Ordnung und christliche Sitte sind insgesammt erst secundäre Momente; das primäre und für sie alle productive war der auf Jesus gerichtete Glaubensakt. Der Jüngerkreis hat von Jesus keine Lehrvorschrift, kein System von Begriffen, keine ascetische Regel, kein heiliges Buch, keine Kirchenordnung empfangen; was er bei ihm und durch ihn erlangte, das war der vertrauende Anschluss an ihn. Und dieses Verhalten Jesu, wonach er seinen ganzen Erfolg in den Glauben setzte, erwies sich als fruchtbar zur Schöpfung einer neuen geistigen Welt. Das Gottes- und das Selbstbewusstsein, das Erkennen und das Wirken, der Dienst an den Menschen und die Herrschaft über die Natur, die Ausbreitung der Thätigkeit nach aussen und ihre Sammlung nach innen, ihre Reinigung und ihre positive Entfaltung, die Fähigkeit zur Hoffnung und Freude und die Willigkeit zum Entsagen und Leiden, Furcht und Liebe, der

ganze Reichthum der menschlichen Funktionen wird vom Glauben aus zu neuer Thätigkeit und Fruchtbarkeit erregt. In keiner Richtung erwies er sich als Hemmung und Fessel, in allen als der Kraft schöpfende Akt.

Was die Synagoge als Hinderniss des Glaubens empfand, ist verschwunden und weggeräumt. Theorie und Praxis der synagogalen Theologie waren in der Trennung und Zerstücklung dessen untergegangen, was doch nur geeinigt ein lebendiges ist. Sie zerbrach das Gesetz in eine Vielheit von Geboten, in der jedes vom andern unabhängig ist und das eine gehalten, das andre gleichzeitig übertreten werden kann, so dass sie die Gerechtigkeit dadurch gewinnt, dass sie die gehaltnen Gebote summirt, gegenüber den nicht gehaltnen abwägt und den Ueberschuss der erfüllten über die nicht erfüllten als Gerechtigkeit deklarirt, eine zerstückte Gerechtigkeit, die nie ein Ganzes wird. Sie spaltete weiter an der Gesetzeserfüllung das innere Motiv und das äussere Resultat, in dem sie die göttliche Forderung um ihres gesetzlichen Charakters willen zunächst auf das objektive Ergebniss des Handelns bezieht und dieses vor allem aus möglichst zu sichern sucht, wobei das innere Geschehen in der Persönlichkeit selbst relativ frei bleibt. Sie scheidet die Leistung an Gott und diejenige an den Menschen, da zwar auch für diesen das Gesetz Barmherzigkeit fordert, doch daneben Opfer für Gott verlangt in Sabbath und Reinigkeit, Zehnten und Gebet, und nur diess letztere ist Gottesdienst. Sie subordinirt dabei die Arbeit für den Menschen unter diejenige für Gott, die als die erste Pflicht auch dann noch Werth behält, wenn dem Menschen versagt wird, was ihm gebührt. Sie trennt weiter Glaube und Werk, da man einmal glauben muss, was das Gesetz lehrt, sodann auch thun soll, was es gebietet, wobei auch hier das eine vom andern unabhängig wird, so dass ihr der Glaube an die Gesetzeslehre durch gesetzwidriges Handeln, so gewiss dasselbe Sünde ist, dennoch

nicht berührt wird und seinen selbständigen Werth behält, wenn gleich natürlich die Verbindung der Gesetzeskenntniss mit der praktischen Beobachtung desselben höhere Verdienstlichkeit besitzt. Sie scheidet endlich die Glaubenspflicht selbst in eine Vielheit entsprechend der Mannigfaltigkeit des Schriftinhalts, da jede Aussage der Schriftlehre für sich Glauben fordert, so dass sich neben die vielen מִצְוֹת die vielen אֱמוּנוֹת stellen. Mitten in diesem Stückwerk eines von einander losgerissnen Vielerlei war kein Raum mehr zu einem ganzen Glaubensakt, der eine ungebrochne, unbegrenzte Völligkeit, eine Totalität von Zuversicht in sich trüge.

Man vergleiche damit denjenigen apostolischen Tropus, welcher der Synagoge am nächsten steht, den Jakobusbrief. Jene Rechnung der Synagoge, durch die sie sich aus den vielen beobachteten Geboten eine Gerechtigkeit herausaddirt, ist versunken: das Gesetz ist eine Einheit, die in jedem Gebote ganz gebrochen wird, so dass nicht Gesetzeserfüllung und Gesetzesübertretung neben einander im Leben Raum haben. Ihr Rechtsbegriff, der ein äusserlich bestimmbares Maass für das fromme Handeln sucht, ist verschwunden: das königliche Gebot im Gesetz, mit dem es erfüllt wird, ist das der Liebe; es normirt also das Inwendige am Handeln, denn was nicht aus der Liebe ist, ist Sünde. Was die Synagoge Gottesdienst hiess, ist gefallen, denn das Werk für den Bruder und dasjenige für Gott sind bei Jakobus identisch und alle Gottesdienstlichkeit, die nicht dem Bruder die gute Gabe gewährt, ist Selbstbetrug. Der Intellektualismus der Synagoge, der dem Studium der Lehre einen eignen unabhängigen Werth zuschreibt, ist negirt: Wissen, Glauben, Wirken sind eine untrennbare Einheit, da jene nur dann Werth und Leben haben, wenn sie mit dem Werk geeinigt sind, und ihr einiges Objekt ist der einige Gott. Da ist die innere Einheit an allen Stellen, wo sie die Synagoge verloren hat, gewonnen und damit die Fähigkeit

erlangt, einen geeinigten Willen in den Glaubensakt zu legen, der ihn zum Gegensatz der Zerspaltung macht.

Deckt sich wie bei Paulus und Johannes das christliche Innenleben noch mehr ab als es bei Jakobus geschieht, so tritt auch die machtvolle Einheit desselben um so deutlicher hervor. Hier hat das geistige Leben unverkennbar, so reich es ist, ein Centrum, aus dem es mit seiner ganzen Fülle ersteht und in das es stetig wieder zurückkehrt, und dieser centrale Akt desselben ist ihr Glaubensakt. Aber auch da wo das logische Element relativ unentfaltet ist wie bei Petrus, dessen Gedanke der Mannigfaltigkeit der Erlebnisse zustrebt, welche Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Gemeinde füllen, fährt Denken und Handeln keineswegs zersplittert auseinander. Stellt Petrus auch die Pflicht der Gemeinde und ihren Besitz, ihr Handeln und ihr Glauben, den Imperativ in Jesu Kreuz und die Gabe in demselben, die Entsagung, zu der sein Tod aufruft, und die Freude, die seine Auferstehung gibt, neben einander, ohne sie weiter mit einander zu vermitteln in die Einheit eines Begriffs, so schliessen sich doch alle Gaben und Aufgaben der Gemeinde, so mannigfach sie sind, in eine reale Einheit zusammen, da alles was für sie geschah, durch sie geschehen soll und an ihr geschehen wird, von Jesus ausgeht. Und was ist diese allseitige Verknüpfung der gesammten Lebensführung mit Jesus anderes als der konstant festgehaltene und in alle Verzweigungen des Handelns einströmende Glaubensakt?

Auf synagogalem Boden wird in den Glauben in allen Darstellungen und Anpreisungen desselben ein Moment der Reflexion auf sich selbst eingemischt; es ist stets ein Lob und Ruhm des Menschen gläubig zu sein. Sehr instruktiv ist in dieser Hinsicht das Idealbild des Glaubens, welches Philo mit Hülfe der Schrift entwirft, zu dem er bewundernd als zu einer entlegnen Höhe der Lebensentfaltung emporblickt, ja auf das

er auch Gott mit Bewunderung herniedersehn lässt: Gott bewunderte den Glauben Abrahams! Und doch ist der Glaube, so lange er Gegenstand der Bewunderung sein soll, nicht in's Dasein getreten, noch auch nur möglich, schon desshalb nicht, weil Selbstbewunderung psychologisch unmöglich ist und der Glaube, wenn er unser eignes Verhalten geworden ist, uns eben damit durchsichtig und begreiflich ist, noch mehr aber darum, weil im Glaubensakt Auge und Verlangen auf den gerichtet sind, dem geglaubt wird; auf sich selbst zurückgebogen wendet er sich nicht mehr Gott zu und der Glaubensakt erlischt. Die Synagoge kam in der Betrachtung des Glaubens nicht vom menschlichen Subjekte los. Diese Reflexion des Glaubens auf sich selbst ist im apostolischen Glaubensakt radikal getilgt. Allerdings zeichnet uns Paulus das glaubende Verhalten Abrahams als eine heroische That, doch das Grosse in derselben besteht ihm darin, dass er Gott Ehre gab, Röm. 4. Der Hebräerbrief blickt auf die Geschichte Israels, wie sie aus dem Glauben heraus wurde, mit dem Bewusstsein zurück, dass diese Kette von Erlebnissen etwas unbeschreiblich Grosses und Bewunderungswürdiges sei, Hebr. 11, doch so dass er jedem Gliede der Gemeinde unterschiedslos denselben Weg anweist und dieselbe Glaubensübung zumuthet. Jakobus trägt das starke Verlangen in sich, mehr zu haben als nur Glauben, und stellt die intensivste Aeusserung der Gebetskraft unter den Gesichtspunkt: Elias war ein Mensch wie wir, 5, 17, und für Paulus besteht der Triumph, den nur das Gesetz des Glaubens erreicht, während er dem Gesetz der Werke unmöglich ist, darin, dass das Rühmen durch jenes ausgeschlossen ist, Röm. 3, 27. Ueberall erscheint der Glaube als das nahe liegende, gegebene, der Gemeinde in ihrer Situation unumgängliche, so dass in seinem Ausbleiben Sünde, Schuld und Fall läge und nur die Glaubensübung die gerade, richtige Führung des Lebens ergibt, und die tiefe Verwunderung, die ihn allerdings begleitet, haftet

nicht am Glauben selbst, sondern an Gottes That und Gabe, die ihn begründet und ihm folgt.

Alle Grenzsteine, welche die synagogale Theologie dem Glauben setzte, sind verschwunden. Wie kann, fragt Philo, der Glaube unbegrenzt sein, da unser Verstehen Gott gegenüber ein begrenztes ist? Sind doch die Grenzen der Erkenntniss nothwendig auch solche des Glaubens! Auch dem apostolischen Gedanken ist das Erkennen nur Stückwerk, doch der Glaube »bleibt". Er geht über alle Schranken des Verstehens hinaus und ersetzt dessen Mängel, denn er bejaht Gott nicht nur so weit als er begreifbar ist und seine Güte nicht nur in dem Maasse als sie uns durchsichtig wird, sondern den ganzen Gott in seinem ganzen Werk, sei es begreifbar oder nicht, scheine es Thorheit und Schwachheit oder Weisheit und Herrlichkeit, führe es vorerst zum Tode oder Leben. Was von Gott in Christo erkennbar ist, dient dem apostolischen Glaubensakt zu einer Prolepsis, die alles was Gottes ist in Zeit und Ewigkeit umspannt.

Wie kann, argumentirt Philo weiter, der Glaube unbegrenzt sein, da der menschliche Wille nie nur göttlich bestimmt werden kann, sondern den natürlichen Motiven unterworfen bleibt, so dass er sich immer wieder von Gott abgezogen sieht? Auch hier geht der Glaubensakt der Gemeinde über denjenigen Philo's hinaus; sagt sich dieser glaubend vom scheinweisen Sophisten los, so kehrt sich diese glaubend auch vom scheinheiligen Asceten ab. Gottes Macht und Gabe hat in der Natur nicht ihre Grenze, also auch der Glaubensakt im natürlichen Bedürfen nicht seinen Gegensatz, er umfasst auch dieses Lebensgebiet und weiss sich nach Seele und Leib versorgt in Gott.

Flieht der Ascet vor der mit dem Naturleben verflochtnen Sündigkeit, so sind freilich Sünde und Glaube unvereinbar, aber der Streit zwischen beiden endigt im apostolischen Kreise nicht damit, dass der Glaube an der Sündigkeit dahinsänke, sondern

damit, dass er an ihr sich neu entzündet und steigert, weil er in ihr die Nothwendigkeit der göttlichen Hülfe immer neu erlebt. So steht dem Philonischen Schluss: weil und so lange wir sündigen, können wir nicht glauben, apostolisch der andere Schluss entgegen: weil wir Sünder sind, darum glauben wir; jener ist ein Akt des Unglaubens, dieser selbst ein Glaubensakt.

Auf der Synagoge liegt die siegreiche Obmacht Rom's als schwerer Druck und bricht ihr die Glaubenskraft. Die Gemeinde trägt sie, ist ihr unterthan und weiss sich von ihr frei. Dort steht die Esraprophetie, hier die Apocalypse, beide bis auf einen gewissen Punkt mit einem identischen Gedankenkreis, denn beide schauen das himmlische Jerusalem und vor demselben das Regiment des Thiers über die Erde, dort aber ist Klage und der bange Zweifel: wer wird entrinnen? hier ein immer neu anhebendes Lob- und Siegeslied.

Der innere Grund zu all diesen Wandlungen liegt darin, dass der Mittelbegriff zwischen Gott und Welt ein neuer geworden ist. Die Passivität, in welche die synagogale Theologie Gott damit versetzte, dass er ihr im Gesetzgeber und Richter aufging, ist verschwunden und an die Stelle des passiven trat der gebende Gott, damit auch an die Stelle des unerreichbar verborgenen der sich offenbarende. Indem die Synagoge die Vermittelung zwischen Gott und der Welt im Gesetze suchte, fand sie sich gerade in ihrem Mittelbegriff, der die Beziehung Gottes und des Menschen zu einander ausdrücken sollte, von Gott weg auf sich selbst gewiesen; daher stammt jene konstante Reflexion auf sich selbst, jene Begrenzungen des Glaubens, die ihm innen und aussen Schranken setzten, jener Verlust der Einheit, der vom Werk zum Glauben, vom Glauben zum Werk, vom einen Werk zum andern, vom einen Glauben zum andern flieht, um das eine am andern zu ergänzen; auf sich selbst verwiesen findet der Mensch in sich nie ein absolutes, sondern stets nur ge-

brochenes. Nun aber trat in die Mitte zwischen Gott und den Menschen der Christus, der zu diesem kömmt, für ihn stirbt und lebt, und so über dem göttlichen Gebieten und Richten einen neuen höhern Akt Gottes als das Centrum seines Handelns sichtbar macht, sein Geben; damit war die fassbare Basis gegeben, wie sie der Glaubensakt zu seinem Entstehn bedarf, aus der er Einheit und Totalität gewann.

Kein Wahrheitsmoment des synagogalen Begriffs ging der Gemeinde verloren. So ernst als nur irgendwelche Schriftgelehrsamkeit bejaht der apostolische Glaubensakt in allen seinen Formen Gottes Recht und das in ihm enthaltene Postulat an den Menschen und das aus ihm sich ergebende Gericht über ihn. Paulus ist glaubend für die Sünde todt, wie Johannes glaubend nicht sündigen kann; Jakobus schaut glaubend in das vollkommene Gesetz hinein und wird dessen Thäter, und der Hebräerbrief hat neben dem Glauben die durchdringende Furcht, die auf die Weisung Christi noch ernster und eifriger hören will als auf das Gesetz. Nirgends wird der Blick auf die göttliche Güte zur Auflösung oder auch nur Schwächung der absoluten Negation alles Bösen, nirgends aber auch die unumwundene Anerkennung des göttlichen Rechts wider den Sünder zur Begrenzung und Schmälerung jener Gewissheit, die Gottes vergebende und gebende Güte bejaht. Auch dieser Riss im Gedanken der Synagoge — und er ist vielleicht unter allen der schlimmste — wonach die Beobachtung des Gesetzes von der Gnade und diese von jener dispensirt, ist geheilt und auch hier ist Jesus der die Einheit vermittelnde, da er wie in seinem Wort so auch in seiner Person lebend und sterbend der Welt Recht und Güte Gottes als ein geeinigtes erwiesen hat.

Auch das Wahrheitsmoment in Philo's Stellung kömmt zu seinem Rechte. Steht ihm der Glaube erst am Ende des frommen Strebens als der Lohn und Siegespreis der sittlichen Anstrengung, so ist er auch dem apostolischen Kreise das Ergeb-

niss und Resultat aller Frömmigkeit. Für Jakobus wird er aus den Werken vollendet; aus der Liebe zum Licht, welche die Wahrheit thut und damit ihre Werke in Gott vollbringt, entsteht er nach Johannes, und auch bei Paulus fehlt das entsprechende Moment nicht, da auch für ihn die Unfähigkeit für Wahrheit und Glaube im Gehorsam gegen die Ungerechtigkeit besteht. Allein die Folge hievon ist nicht die, dass er ihnen in die Ferne träte als ein kaum erreichbares Ziel, zu dem es langer Vorbereitung bedarf; wir haben ihn, erklärt Jakobus, als das nahe, in Herz und Mund lebendige Wort, wie Paulus sagt. Der Glaube ist ihnen ebenso sehr wie das Ende und Resultat, der erste Anfang und die Wurzel aller Frömmigkeit, tritt doch mit Christus ein neuer schaffender Akt Gottes in's menschliche Leben ein, aus dem im Menschen, sei er wie er sei, Glaube mit allen seinen reichen Folgen entstehen kann und soll.

Hat Jesus damit, dass er seiner irdischen Thätigkeit kein greifbares, fixirtes Resultat gab und kein wahrnehmbares Produkt derselben in die Hände der Jünger legte, ihnen den Glaubensimperativ im umfassendsten Sinne gestellt, so bleibt derselbe doch nicht ein leeres blosses Postulat, sondern erhält durch Jesu Lieben und Geben für die Seinigen Realität und Kraft.

Fragen wir nach der Genesis des Paulinischen Glaubens, so sind wir schon darum weit über die Erörterungen und Kämpfe, die sich um die praktischen Probleme der Heidenmission bewegten, hinausgewiesen, weil der Glaubensbegriff bei Paulus nicht nur ein logisches Gebilde ist, das er als Postulat aus irgend welchen Prämissen gewänne, nach dessen Anweisung er sich nun in seiner Imagination ein gläubiges Verhalten vorstellte, sondern derselbe ruht mit seinem ganzen Inhalt im Faktum seiner eignen glaubenden Zuwendung zu Gott, deren unmittelbarer Reflex er ist. Es handelt sich bei Paulus nicht nur um die genetische Erklärung eines Begriffs, sondern darum: wie kam

sein Glaube zu Stande? Das heisst: wir sind auf seine Bekehrung gewiesen, auf deren Eigenart Paulus selbst seine Sonderstellung in der Gemeinde zurückgeleitet hat.

Mit durchdringender Gewalt zerbrach die Erscheinung Jesu für Paulus all sein frommes Streben, indem sie ihn dessen überführte, dass er doch gegen den Christus gekämpft hatte; damit entsprang in ihm jene scharfe Antithese, die seinem Denken zu Grunde liegt und ihre Spitze wider den Menschen kehrt, den sie mitsammt aller seiner Frömmigkeit und Gerechtigkeit als sündig verwirft. Nachdem seine ganze religiöse Aktivität ihn nicht vor dem Ansturm gegen den bewahrt hatte, der sich ihm doch als Christus erwies, ja mehr noch, nachdem gerade sein Dienst am Gesetz und sein Eifer für Gott das Motiv gewesen waren, das ihn in diesen Kampf hinein getrieben hatte, so war damit nicht nur das, was unfromm an seinem Streben war, die Mängel desselben, sein Zurückbleiben hinter dem Gesetz in Schwäche und Ohnmacht, nein, gerade seine Frömmigkeit und Gottesdienstlichkeit, die Kraft und Energie, mit der er die vom Gesetz gewiesnen Werke vollbrachte, als Feindschaft gegen Gott aufgedeckt und gerichtet. Aeusserungen wie Gal. 1, 13 f. Phil, 3, 4 f. zeigen, dass Paulus an dem gesteigerten Selbstbewusstsein, das der Pharisäismus aus der hingebenden Beobachtung des Gesetzes zog, vollen Antheil hatte. Je intensiver aber seine Anstrengung und je ungebrochner seine Zuversicht zu Gott und sein Ruhm am Gesetz gewesen war, um so vernichtender war dieses Gericht über seine ganze jüdische Frömmigkeit und um so vollständiger und schärfer der Bruch in seinem Innern, als sein Gesetzesdienst als Sünde und seine Schriftgelehrsamkeit als Thorheit vor ihm stand. Darin lag die Nöthigung zu jenem totalen Verzicht auf Gerechtigkeit, Werk, Gesetz, überhaupt auf sich selbst, der seine Glaubensstellung charakterisirt. Doch dieselbe Erscheinung Jesu, welche ihm seinen Gegensatz gegen

Gott in hüllenloser Klarheit sichtbar machte, zeigte ihm denselben völlig überwunden, da er ja mit ihr den Christus fand, nicht als Rächer seiner Feindschaft, sondern als den, der ihm sein Reich öffnete und ihn in seinen Dienst berief, alles aber ohne dass er irgendwie wirkend dabei betheiligt war, alles aus Gott, der ihm mitten in sein Widerstreben hinein durch einen Akt rettender Barmherzigkeit seinen Sohn geoffenbart hatte, so dass ihm nichts übrig blieb, als von sich selbst weg zu sehn, und alles Vertrauen von sich abzuziehn und es an den fest zu binden, der ihm rettend als der Auferstandene erschienen war, mit jener in sich gewissen und geschlossnen Bejahung der vollbrachten göttlichen That, wie sie nun für immer die Stärke des Paulinischen Glaubens gebildet hat. So hat jene Wahrnehmung Jesu, die ihm alle am Gesetz erreichbare Weisheit und Gerechtigkeit und allen Ruhm des Judenthums auslöschte und doch zugleich den Christus und das Reich aufschloss, unmittelbar den Kern des Römerbriefs aus sich herausgesetzt.

Aus dieser Lebensgeschichte konnte nur die völlige Identificirung des Glaubens mit Christus folgen, die demselben unter dem Gesetz keine Stelle liess. Die Aussagen des Paulus über das Gesetz berühren sich enge mit rein jüdischen Aeusserungen und diess zeigt, dass er schon als Pharisäer in ähnlicher Weise das Gesetz betrachtete, nämlich als den grossen Imperativ Gottes, der nichts als Gebot ist und nur den Menschen in seiner eignen Kraft wirken heisst, so dass dieser, wenn er dasselbe erfüllt, das Reich nicht als Gabe der Gnade, sondern aus der Hand der vergeltenden Gerechtigkeit empfängt. Zu einer solchen Stellung war die Lage, in welche Paulus durch die Erscheinung Jesu versetzt war, der totale Gegensatz. Ohne dass irgend ein Imperativ an ihn gerichtet wird, vielmehr im selben Moment, wo er sein ganzes Werk göttlich vernichtet und gerichtet sieht, erlebt er einen Akt der Gnade, der das

höchste Ziel seines Hoffens und Wirkens, den Christus und das Reich, zu seinem Eigenthum machte, so dass er es nur zu bejahen hat. Das war für ihn ein Neues, so »geglaubt" hatte er noch nie; von hier aus gesehn war seine frühere Lebensperiode, ja überhaupt Israels Leben glaubensleer; Werke, עוֹבָדִין טָבִין, füllten sie aus, aber Glaube, dieses Vermögen, die göttliche Gabe als eine gegebene hinzunehmen, das war erst von dem Tage an, da er Christus sah, sein innerer Besitz [1]).

Indem Paulus bei seinem Kampf gegen Jesus vom Pharisäismus ausgieng, bildete das Gesetz das Maass, an dem er Jesu Messianität prüfte, wobei in allen Erwägungen, ob Jesus der Christus sei, das Kreuz im Vordergrunde stehen musste. Es traten also schon im vorchristlichen Denken des Paulus Gesetz und Kreuz zu einer scharfen Antithese gegen einander, so gewiss er für das Gesetz gegen den Gekreuzigten eiferte. Zu diesem Gegensatze zwischen beiden führte die anklagende Bedeutung des Kreuzes, welche es zur Offenbarung der Sünde macht. Diese trat ihm auch im Zeugniss der Urgemeinde zunächst entgegen, die ihm »das Wort vom Kreuze" als Bussruf an Israel nahe brachte, welches den Heiligen und Gerechten sich zur Schuld verworfen und getödtet habe [2]). Wir werden uns vorzustellen haben, dass Paulus diesen Gegensatz tief erfasste und sich hell zum Bewusstsein brachte, dass, wenn wirklich der Christus am Kreuze von Israel verworfen endigte,

---

1) Hat der synagogale Werkbegriff zunächst das glaubende Verhalten absorbirt, so wird er durch die Bekehrung des Paulus selbst dazu mitwirksam, dass der Glaube in's Centrum der christlichen Predigt trat, eine jener Wendungen der Geschichte, die billig an Röm. 11, 33 erinnern.

2) Die Stellung des Paulus war der Urgemeinde gegenüber etwas Neues, doch so dass diese durch ihre Busspredigt zur Genesis derselben kausal wird; hierin wird auch der Einfluss des Stephanus auf Paulus zumeist zu suchen sein. Ein Urtheil wie Act. 7, 52 öffnete die Augen über den Gegensatz zwischen dem Kreuz und dem Gesetz.

in der That hierin die völlige Verurtheilung Israels liege, der Thatbeweis für seine Ungerechtigkeit mitten in seinem Gesetzesdienst, so dass ihm das Aergerniss des Kreuzes nicht nur darin lag, dass es alle Reichsherrlichkeit des Christus vermissen liess, sondern zumeist auch darin, dass es dem heiligen Volke Gottes alle Heiligkeit nahm und seine Gesetzeserfüllung als nichtig erwies und so schliesslich dem Gesetze selbst die Fähigkeit bestritt, Gerechtigkeit zu wirken [1]). Wenn Paulus später die lebendige Empfindung in sich trug, dass jedes Hinausgreifen über Christus diesem den Vorwurf mache, dass er der Sünde diene, und daraus für seinen Glaubensakt dessen Völligkeit und Zartheit gewann, Gal. 2, 17, so dürfte auch hierin ein tief reichendes biographisches Moment enthalten sein. Entweder diente Jesus der Sünde, oder wir dienen ihr, in dieses Dilemma fasst sich seine vorchristliche Stellung, wobei dasselbe dadurch seine Schärfe empfieng, dass er nicht nur die Frömmigkeit andrer Leute, sondern auch seine eigne Gesetzestreue dem Kreuze entgegenstellen konnte, für deren Lauterkeit

1) Lässt man Paulus von einem angeblichen Gegensatz zwischen der sühnenden Bedeutung des Kreuzes und dem Gesetz ausgehen, so macht man einen schlechten, ethisch korrupten Gedanken zum Centrum seiner Lebensgeschichte; denn der Gedanke, dass die Vergebung die verpflichtende Kraft des Gebots auflöse, ist schlecht. Auch das Gesetz bot für begangene Uebertretung Sühne dar, so dass dass Kreuz als allerhöchste Sühne neben das Gesetz und seine Forderung treten konnte, ohne dass sich ein Gegensatz zwischen beiden ergab, wie auch die Urgemeinde die im Tode Jesu enthaltene Vergebung pries, ohne dass ihr darob das göttliche Gebot fraglich wurde. Die Unmittelbarkeit, mit der Paulus später Gnade und Recht als einig denkt, so dass er das Evangelium ohne weiteres als Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes definiren kann, womit ihm die Gnade nicht ausgeschlossen, vielmehr in ihrer höchsten Erweisung eingeschlossen ist, zeigt, dass er keinen Widerstreit zwischen Gnade und Gebot in Gott kennt; wäre diess das treibende Motiv gewesen, so würden wir in seiner christlichen Stellung eine Vermittelung zwischen beidem erhalten. Die Frage war nicht die: kann Gott vergeben neben dem Gesetz? sondern die: brauchen wir, die dem Gesetz treuen, eine solche Vergebung, wie sie das Kreuz in sich schliesst? sind wir in solchem Maasse sündig, wie es das Kreuz voranssetzt? Und dieser Gedanke, Israel sei zu fromm, als dass es den Christus kreuzigen könnte, war zwar blind, doch nicht schlecht.

und Ernst sein Gewissen ihm auch noch in seiner christlichen Zeit Zeugniss gab, als er sich mit so durchdringender Schärfe beurtheilte. Auch sein eigener Gottesdienst war nichtig, wenn wirklich der Christus am Kreuze gestorben war, und wie konnte er werthlos sein, da er ja Dienst des göttlichen Gesetzes war? Doch alle solche Erwägungen, wir mögen sie uns noch so entfaltet denken, endigten nur in einer Frage: gesetzt er wäre der Christus, so kömmt die Gerechtigkeit nicht durch das Gesetz, eine Frage, die er sich verneinte, so gewiss als er der Verfolger war, bis ihm das Faktum der Messianität Jesu vor Augen stand und die Frage, wer der Diener der Sünde gewesen sei, dahin beantwortete, dass er selbst mit seinem Dienst am Gesetz nicht Gott sondern der Sünde gedient hatte. Nun war aber auch zur Erkenntniss der sühnenden Bedeutung des Todes Jesu in ihm Raum gemacht, und in dasselbe Kreuz, gegen das sich zunächst sein Unglaube kehrt, senkt sich nun sein ganzer Glaubensakt hinein.

In dieser durchgreifenden Abhängigkeit seines Gedankens von der Wendung, welche sein Lebensgang durch die Erscheinung Jesu nahm, erweist sich der Paulinische Glaubensbegriff als Jesu eignes Werk.

Gleichzeitig setzt die Kongruenz desselben mit der individuellen Lebensgeschichte des Apostels hell in's Licht, wie sehr derselbe sein persönliches Eigenthum ist, nicht Repetition einer Formel, die ihn von aussen her normirte, sondern die von innen heraus erwachsene Gestalt seines eigensten geistigen Lebens, sein freies Produkt.

Darum offenbart sein Glaubensakt zugleich mit der Grösse der Barmherzigkeit Christi den Adel und die Lauterkeit seiner eigenen Persönlichkeit. Indem Paulus keine Entschuldigung der Sünde suchte, weder so, dass er das Gesetz anklagte als die Ursache seines Falls und aus einem Verfolger Jesu ein Hässer und Verfolger des Gesetzes wurde, noch so, dass er in der

empfangnen Gnade irgend welche Erlaubniss zur Sünde sah, indem er vielmehr das Gesetz ohne Hinterhalt bejahte sich selbst zur Verurtheilung und die Gnade als absolut ergriff zur Zusammenfassung aller seiner Kräfte in den Dienst der Gerechtigkeit, so manifestirt sich an diesem geradlinigen, von allen krummen Winkelzügen freien Verlauf seines Glaubens der sittliche Werth seines Verhaltens sowohl in seiner christlichen als jüdischen Zeit. Das war der Ertrag und Lohn der Aufrichtigkeit und Entschiedenheit, mit der er als Pharisäer dem Gesetz, als Christ Jesu diente, so dass er auch damit, wenn er Gottes Grundgesetz dahin definirt: ewiges Leben jedem, der mit Beharrung im guten Werk Herrlichkeit sucht, Röm. 2, 7, das Resultat seiner eignen Lebensführung zum Ausdruck bringt.

Darum besteht in Paulus durch den Glaubensakt ein dreifaches Selbstbewusstsein in einander: das sein ganzes Handeln umfassende Bewusstsein seiner Sündigkeit, ein gutes Gewissen, dass sich nichts vorzuwerfen hat, sondern der Normalität seines Verhaltens sich bewusst ist, vgl. 1 Kor. 4, 2 ff. 1 Tim. 1, 12, und beides begründend und einigend das Bewusstsein der durch göttliches Vergeben und Geben ihm verliehenen Gerechtigkeit [1]).

Die von Jesus ausgehende Wirkung erschöpft sich in dieser einen Gestaltung des Glaubens nicht. Neben Paulus steht Jakobus mit einem geistigen Eigenthum, das jenem gegenüber durchaus original ist.

Schon die Formation ihres Erkennens ist bei beiden sehr verschieden. Charakteristisch ist in dieser Hinsicht, wie beide

---

1) Ich gestehe gerne, dass mir diese dreigeeinte Gestalt des Selbstbewusstseins etwas undefinirbares, im höchsten Sinne wunderbares in sich hat. Uebrigens ist nicht unwichtig, dass der Lebensgang des Paulus, so sehr er ein Dokument der dem Sünder sich zuwendenden Barmherzigkeit Gottes ist, nichts weniger als eine Legitimirung sittlicher Nachlässigkeit darstellt, vielmehr zugleich aufs hellste zeigt, wie reich sich jede sittliche Anstrengung lohnt. So erweist sich nicht nur im Begriff, sondern auch im Erlebniss des Apostels Recht und Gnade geeint.

den Ruhm am Gesetz beseitigen, Paulus dadurch, dass er die Erfahrung und Geschichte analysirt und die gesetzliche Leistung, wie sie thatsächlich vorliegt, einer Prüfung unterstellt, während Jakobus, 2, 10, auf den Gottesgedanken zurückgeht und den Ruhm am Gesetz an der Einheit Gottes scheitern lässt. Da ist eine grosse Synthese vollzogen, die zur einzigen Uebertretung in raschem Durchblick die ganze Summe der in ihr enthaltenen Wirkung hinzufügt und sie bis dahin hinausbegleitet, wo sie sich als Negation des ganzen Gesetzes ergibt, weil sie den Widerstreit gegen den einigen Gott in sich schliesst. Während Paulus der Sündigkeit des Menschen genetisch in der Entfaltung der Persönlichkeit und psychologisch in der Zerspaltenheit der innern Kräfte nachgeht, vgl. Röm. 7, 7 ff., fixirt Jakobus, vor der Frage stehend, wie der sündige Akt entsteht, 1, 14 f., rasch den Punkt, in welchem er beginnt: nicht in Gott, sondern in der eignen Begier, und nun, nachdem so das Princip der ganzen Erscheinung bezeichnet ist, verfolgt er es sofort vorwärts in seiner Wirkung bis zum letzten Resultat. Beide beschäftigen sich mit der immer wiederkehrenden Schwierigkeit des Gemeindelebens, dem Richten der Brüder über einander, aber während Paulus bei solchem Anlass auf's genaueste in die konkreten Verhältnisse eingeht und die Motive auseinanderlegt, welche das Urtheil bestimmen müssen, frägt Jakobus, 4, 11, nach der Tragweite solchen Richtens; wie weit reichen seine Folgen? trifft es nur den Bruder? vielmehr auch das Gesetz, aus dem heraus der Bruder handelte, es erweist sich somit als eine Preisgabe der normalen Stellung zum Gesetze, das nicht beurtheilt, sondern gethan sein will, und es fällt schliesslich auch das Richten an der Einzigkeit Gottes, kraft deren nur einer Gesetzgeber und Richter ist. Jakobus und Paulus unterscheiden sehr analog eine doppelte Weisheit, diejenige der Welt und diejenige Gottes. Paulus erörtert Wesen und Ursprung der Weisheit von oben, 1 Kor. 1 und 2, Jakobus schaut auf ihre

Wirkungen, 3, 15 f., denn diese ergeben die Grenze, welche die obere von der irdischen Weisheit scheidet. So blickt er überall mit eilendem Gedanken vom Princip hinaus auf sein Resultat; von der Wurzel zur Frucht, vom Grund zur Folge, das ist die Richtung seines Denkens, er sucht das Ganze und fügt darum zum ursächlichen Moment sofort seine Wirkungen hinzu zur Einheit eines vollendeten Seins.

Wie wenig erfahren wir überhaupt aus dem Jakobusbriefe über die Genesis der Gemeinde! Und doch beschäftigt er sich ausschliesslich mit dem Gemeindeleben und hat in ihm seinen einzigen Gegenstand. Er beginnt mit der Anfechtung, die so tief in die Gemeinde eingriff, es folgt das ihr gepredigte Wort und das rechte Hören desselben, die Ueberwindung der socialen Unterschiede in der Gemeinde, der Ruhm der Gläubigkeit und ihr Einfluss auf die Willigkeit zum Werk, die Begierde zu lehren, überhaupt die Rede mit dem unsäglichen Schaden, den sie fort und fort im menschlichen Verkehre stiftet, die Weisheit und ihr Werth für die Gemeinschaft, Krieg und Streit in derselben und ihre Ueberwindung, die Ueberhebung über den Bruder, die Fürbitte und ihre Kraft u. s. f., alle diese Erörterungen beziehn sich auf Verhältnisse, wie sie sich aus dem Zusammenleben der Gemeindeglieder ergaben; überall spricht der erfahrne Gemeindeleiter, dessen Interesse auf die ungestörte Erhaltung und fruchtbare Entfaltung des Gemeindelebens zielt [1]). Aber auf Ursprung und Bildung der Gemeinde geht er nicht ein, er schaut nicht auf den Weg zurück, den sie hinter sich hat, und auf die Weise, wie sie geworden ist, sondern er fasst sie in ihrem gegebnen Bestande und weist ihr von dem Punkt

---

1) Auch der Jakobusbrief ist nicht eine theologische Dissertation, sondern ein Brief, d. h. er verfolgt einen konkreten Zweck, nämlich den, die Diasporagemeinden in der richtigen Führung des Gemeindelebens zu unterstützen. Diess ist bei der Vergleichung mit Paulus nicht zu übersehn; wir haben von Jakobus keine Darstellung, die sich über die Gründung und das Werden der Gemeinde ausspricht.

aus, auf dem sie steht, den Weg vorwärts zu ihrem Ziel. Sein Denken bethätigt sich nicht in der Rückschau, die das Gegebene zergliedert auf seinen Ursprung hin, sondern im Vorblick, der es zu seinem völligen Bestande weiterführt und in diese Bahn will er auch die Aufmerksamkeit der Gemeinde leiten. Wie ganz anders Paulus! er verfolgt die Aufgaben der Gemeinde stets bis in den Ursprung ihrer Christenstellung zurück. Von Christus und vom Geiste aus empfangen alle einzelnen Weisungen ihre Begründung und Beleuchtung und der Blick haftet unverwandt an der Wurzel, aus der die Gemeinde mit allem ihrem geistigen Besitz erwuchs und aus der sie alle Gestaltung und Regelung ihres Lebens zu schöpfen hat.

Der durchschneidende Bruch im Leben des Paulus gab seinem Denken diese Gestalt. Er ging aus seinem Judenthum gänzlich arm hervor, wie aller Gerechtigkeit, so auch aller Kenntniss Gottes baar; er musste neu anheben und sich die Basis erst suchen und erkennend erschliessen, auf der er neu stehen konnte. Kein Lehrgesetz bestimmte ihm hiebei den Weg; er hatte den Herrn gesehen, aber nicht Begriff, Lehre, Schrift von ihm empfangen; die Offenbarung Jesu, die den Schöpfungsmoment für sein christliches Leben bildete, war That, nicht Wort. Als er in die Gemeinde kam, fand er es nicht anders; sie hatte von Jesus ebensowenig eine Lehrvorschrift empfangen als er selbst, sondern war von ihm auf den Thatbestand seines Lebens und Wirkens verwiesen als auf den Grund, aus dem sich ihr Vertrauen zu ihm zu erzeugen hat, wobei als das Hauptmoment in demselben diess hervortrat, dass sie ihn als den Auferstandenen gesehn hatten. Eben hier entspringt auch der Glaube des Paulus; er hatte den Gekreuzigten als Herrn der Herrlichkeit gesehn. Damit war ihm die That Gottes gegeben, die er als die Basis seiner neuen Existenz erfasst. Sich erkennend aufzuschliessen, was Jesu Tod und Auferstehung ist, zu ermessen, was in ihnen als Gabe und Wir-

kung Gottes beschlossen liegt, das ist das Ziel seines Erkennens und darob wird er zum gewaltigen Analytiker.

Der Jakobusbrief gieng nicht durch einen solchen Bruch hindurch. Er trägt das geistige Besitzthum der Synagoge in sich, zu dem nun Jesu Wort und Verherrlichung hinzutritt, dem vorhandnen Eigenthum zur Reinigung, Erfüllung und Vollendung. Darum schaut er zu Gott auf als dem längst geoffenbarten und gekannten, und ist bestrebt allen neuen Besitz an ihn anzuschliessen, damit das alte Eigenthum nun zu seiner Fülle und Kraft ausgestaltet und der gegebene Grund mit seinem Resultat zusammengefasst werde zur Einheit eines unverkürzten, lebensvollen Ganzen. So wird die Grundrichtung seines Denkens Synthesis.

Für die Gestaltung des Glaubensbegriffs ist schon dieses logische Moment keineswegs bedeutungslos. Richtet sich die Betrachtung auf die Principien und Ursprünge der christlichen Stellung, so steht der Glaube schon logisch im Centrum derselben, da er den Werdemoment bildet, in welchem der einzelne wie die Gemeinde ihre christliche Existenz erlangten. Auf die Frage: wie kömmt der Mensch zu Gott? war die Antwort: durch Glauben und nur durch ihn. In einem synthetisch auf die Endergebnisse des christlichen Verhaltens gerichteten Gedankengang gestaltet sich das Verhältniss der Begriffe wesentlich anders; er hat im Glauben nicht mehr seinen Mittelpunkt, sondern eine Durchgangsstufe, da die Beziehung zu Gott im Glauben nicht ihre Vollendung sondern ihre Begründung hat. Auf die Frage: was soll der, welcher Gott kennt? ist die Antwort: glauben, doch nicht nur glauben, er soll an's Werk, und je kräftiger der Gedanke zum Ganzen und Vollendeten vorwärts strebt, um so rascher wird er sich durch den Glauben hindurch bewegen zum Werk.

In der Gedankenbewegung des Paulus hebt sich im Glauben selbst der Werdemoment desselben zuerst heraus; er deckt des-

sen Genesis ab und analysirt die Verhältnisse, aus denen nichts anderes als der Glaubensakt folgen kann und muss, und diese Motivirung des Glaubens bildet einen wesentlichen Theil seiner Lehrarbeit. Jakobus reflektirt in seinem Briefe nirgends ausdrücklich auf Motiv und Grund des Glaubens; ihn beschäftigt die andere Frage, nicht wie die Gemeinde den Glauben erlangt, sondern wie sie ihn *hat.* Das Interesse seines Gedankengangs ist auf Folge und Wirkung des Glaubens gerichtet, er möchte zeigen, nicht wie begründet er ist, sonderm wie er zu seinem Ziel gelangt und Errettung bringt.

Die logische Linie des Paulus führt für den Glaubensinhalt auf göttliches Handeln hin, da durch göttliches Wirken glaubender Anschluss des Menschen an Gott zu Stande kömmt; die Thaten Gottes, die gebend in's menschliche Leben hineinwirken, hebt Paulus heraus und explicirt sie nach der in ihnen beschlossnen Fülle. Darum definirt er den Glaubensinhalt so: glauben, dass Jesus auferstand, oder an den rechtfertigenden Gott. Jakobus gibt dem Glauben das zum Inhalt, was Gottes und Jesu Wesen als bleibenden Charakter in sich hat: Gottes Einzigkeit, Jesu Herrlichkeit. Seine Definition hebt nicht heraus, was geschah, sondern das was ist. Zwischen dem irdischen Leben Jesu und seiner Herrlichkeit liegt selbstverständlich auch ihm die Auferstehung, doch er erwähnt sie nicht. Er erinnert nicht an den Akt der Verherrlichung Jesu; die Gemeinde halte in ihrem Denken und Handeln das fest, was als das Resultat seiner Auferstehung Jesu bleibende Lebensgestalt geworden ist.

Schon dieses logische Moment bedingt weiter, dass für Paulus die Beziehung des Glaubens zu Jesus das Centrum seines Gedankens bildet; denn er fasst ihn in seinem Emporsteigen zu Gott, das er von Christus aus gewinnt, an dem er entsteht. Jakobus nimmt Grund und Resultat der gesammten göttlichen Offenbarung in die Einzigkeit Gottes zusammen. Dass Jesus

kömmt, lehrt, stirbt, aufersteht, Herrlichkeit hat, wiederkömmt: Kraft und Grund zu all dem ist der einige Gott, und Ziel und Resultat von all dem besteht darin, dass Gott nun für die Gemeinde Gott sei, ihr offenbar in seiner Gottesmajestät als der einige, so dass sich wie für die Synagoge so auch für sie der Glaube in dem Wort aussprechen lässt: wir glauben an den einigen Gott.

Noch stärker als die differirende Formation der erkennenden Thätigkeit wirkt ein ethisches Moment auf die Verschiedenheit der Lehrform ein, von dem auch jene zum Theil abhängig ist. Die ganze Antithese zwischen Gesetz und Werk einerseits, Christus und Glaube andrerseits ist Jakobus fremd. An dem was bei Paulus die negative Seite am Glaubensakt bildet, am Einblick in den eignen Tod und in die Fleischlichkeit unsres Begehrens, die alle eigene Gerechtigkeit verunmöglicht, am Verzicht auf sich selbst, haftet der Gedanke des Briefs nicht. Der Mensch wende sich der Güte Gottes zu, die ihm in guten und vollkommenen Gaben entgegenkömmt. Darum richtet er sich auch sofort hin zum Gesetz, das nicht nach seiner verurtheilenden Kraft, sondern in seiner zur Liebe weisenden und darum in die Freiheit führenden Heilsamkeit betrachtet wird. An die Tragweite der Sünde, auch derjenigen, welche die Gemeinde ignorirt, z. B. 2, 1 ff., wird nur darum erinnert, damit sie sich ihrer positiven Aufgabe, der Erfüllung des Gesetzes, mit ganzer Energie zuwende. Dieselbe Absicht beseelt den Gedanken auch dann, wenn das Wohlgefallen an den vielen gehaltnen Geboten zerschlagen wird; die Gesetzeserfüllung soll nicht als Absolution für irgend eine Uebertretung dienen, darum wird die Gemeinde daran erinnert, dass mit dem einen Gebot das ganze Gesetz gebrochen ist. Die Absicht geht auch hier nicht auf Lösung vom Gesetz, vielmehr auf völlige Bindung an dasselbe.

Die Differenz in der Form des Gewissens, die hier zu Tage

tritt, bezieht sich nicht auf die Schärfe, mit der Gottes Recht und Gebot empfunden und der Gemeinde vorgehalten wird; denn auch nach dem Urtheil des Jakobus hat sich die Gemeinde vor Gott rund und ganz als schuldig zu bekennen, da sie beständig das ganze Gesetz übertritt und jeder zum Sünder wird an dem Kanon, dass demjenigen, welcher weiss Gutes zu thun und es nicht thut, diess Sünde ist, 4, 17. Allein neben dieser Verurtheilung der Gemeinde steht unmittelbar die Gewissheit, dass sie in der Auswahl und Freundschaft Gottes steht, im Werk der Liebe die Menge der Sünden bedecken und Rechtfertigung mit dem Kranz des Lebens empfangen wird. Jedes dieser beiden Urtheile tritt auf als in sich selbst gewiss und fest, ohne dass ein Bindeglied zwischen ihnen gezeigt würde. Die Willigkeit Gottes zu vergeben ist der göttlich gelegte Grund, auf dem die Gemeinde steht und den sie glaubend festzuhalten hat, so dass ihr Verhältniss zu ihm durch das, was in ihrem Verhalten der Verurtheilung unterliegt, nicht erschüttert wird und ihre ganze Aufmerksamkeit sofort und ausschliesslich auf das Thun des Guten hingewandt sein darf. In Paulus traten durch die Weise seiner Bekehrung die beiden Glieder jenes Doppelurtheils mit solcher Kraft wider einander, dass er sie mit einander vermitteln und in ihre Einheit verknüpfen muss durch die Entfaltung dessen, was Jesu Kreuz in sich schliesst. Er kömmt nicht unmittelbar vom Sündigen zum guten Werk, vom Bruch des Gesetzes zu seiner Erfüllung; er gelangt auch zu diesem Ziel, aber nur durch einen Verzicht hindurch, der zunächst allem entsagt, um alles von Christus aus zu empfangen. Darum haftet er mit seinem ganzen Denken an Jesu Kreuz, durch welches ihm die Verurtheilung, der Fluch und Tod, den er in sich trägt, in Leben, Rechtfertigung und Segnung Gottes umgewandelt ist; der Jakobusbrief erwähnt dagegen Jesu Sterben nicht. Hier ist aber zugleich die Stelle, an welcher der Glaube seine unvergleichliche Bedeutsamkeit für

ihn gewinnt, da er subjektiv die Synthese für jenen Gegensatz ist, der Uebergang aus der Verurtheilung in die Versöhnung, die Geburt des Lebens im Todten, desshalb ist der Glaube sein alleiniges Gut.

Es musste sich folgerichtig in beiden Männern auch Art und Ziel ihres christlichen Strebens verschieden gestalten. Paulus hat als unschätzbaren Gewinn durch seinen Lebensgang diess empfangen, dass ihm die Gabe Gottes, welche Jesus der irdischen Gegenwart des Menschen vermittelt, sichtbar, werthvoll und gross geworden ist, ohne dass er sich von der Zukunft löst, in der auch er lebt, doch auf Grund dessen, was Gott für ihn vollbracht hat und in ihm vollbringt. Damit dass er in den erschienenen Christus erkennend hineinblickt, wird der Glaube sich selbst nach Grund, Inhalt und Folge durchsichtig und zum Bewusstsein gebracht um sein Wesen und seine Kraft. Da kann jenes Gefühl, welches Jakobus ausspricht, dass doch der Glaube als blosse Innerlichkeit und Rede noch etwas geringes sei, nicht die Grundstimmung sein, da Hochzeitsleute nicht fasten können, wenn der Bräutigam bei ihnen ist, sondern hier hat die entgegengesetzte Empfindung ihre Stelle, dass der Glaube eine unvergleichliche Würde besitzt, weil er die Wahrheit, Gerechtigkeit und Gnade Gottes bejaht, und einen unschätzbaren Werth in sich hat, da er das ganze Elend der menschlichen Lebensverderbniss versinken macht. Hier wird der Glaube als ein Evangelium verkündigt, *εὐαγγελίζεσθαι τὴν πίστιν* Gal. 1, 23.

Der Zielgedanke, den Jakobus der Gemeinde vorhält, heisst: Vollendung, *τέλειον*, ein ganzes Wesen. Derselbe war im messianischen Begriff unmittelbar enthalten, da der Christus die vollendete Weltgestalt schafft. Er weist in die Zukunft und dort wurzelt der Brief mit seinem ganzen Denken und Trachten, so dass ihm die Gegenwart nur Rüst- und Wartezeit ist. Darum eilt sein Denken zu den grossen Synthesen, in rascher Zusam-

menschau den Endresultaten des Geschehens zu, darum trachtet sein ethisches Streben ohne Zergliederung der alten Sündigkeit mit ungetheilter Energie der positiven Erfüllung des Gesetzes nach: die ganze Person ist nach vorn gewandt der Zukunft zu. Die Folge dieser Stellung ist die energische Unterordnung des Innenlebens unter das Werk, die alles blosse Hören, Erkennen, Reden bekämpft, da ja nicht Erkenntniss, sondern That Rüstung auf das Reich ist. Wie bedeckt bleiben nicht nur die vergangenen Ereignisse, welche die Gemeinde gründeten, auch nicht nur die gegenwärtigen Beziehungen Gottes und Jesu zu ihr, nein, auch die Zukunft, so sehr der Brief in ihr lebt, überhaupt die ganze Sphäre des göttlichen Seins und Handelns. Jakobus kennt sehr wohl ein Innewirken göttlicher Kräfte und Güter in der Gemeinde, da ja Gottes Wille den Glaubenden erwählt und durch sein Wort zum Erstling seiner Schöpfungen geboren hat, da er ihm mit errettender Kraft das Wort einpflanzte, da er ihm von oben her Weisheit gibt zu sittlicher Bestimmung seines Wollens und Handelns, da er den Geist in ihm wohnen lässt, der die Freundschaft Gottes begründet und diejenige der Welt aufhebt, und wenn das zerstörende Wort von der Hölle aus in Brand gesetzt ist, so fehlt es auch dem Worte des Glaubens, das Gott preist und die Herrlichkeit Christi bekennt, und dem Worte der Liebe, das den Bruder segnet, nicht an einem metaphysischen Hintergrund, aber Jakobus lässt ihn bedeckt. Mit ehrfurchtsvollem Schweigen schaut er zum einigen Gott und verherrlichten Jesus empor, nicht als müsste er sie erst suchen als die unbekannten, doch gerade weil er im gekannten Gotte ruht, setzt er die Aufgabe und das Ziel seines Lehrworts nicht in die Mehrung der Erkenntniss, in den Einblick in die Beziehung Gottes zum Glaubenden, da das Bedürfniss der Gemeinde nicht in der Sphäre des Wissens liegt, wohl aber im Werk, welches dem ihr geschenkten Wissen Wahrhaftigkeit und Fruchtbarkeit verleiht. Die Vollen-

dung der Erkenntniss wird ihr kommen, wenn der Christus kömmt, doch jetzt ist derselbe noch verborgen und das Reich noch bedeckt und Gottes grosse Thaten noch nicht geschehn, ohne dass sie Jakobus in Lehre und Begriff antecipirt. Mit der Bedeckung der göttlichen Dinge tritt aber auch der Glaubensakt still und verborgen in's Innenleben zurück und sein Werth stellt sich im Ganzen dieses realistischen Lehrgangs anders als bei Paulus dar: »nur" Glaube! sagt Jakobus, 2, 24, wie wenig ist das noch! denn es ist noch nicht das Völlige, noch nicht das erreichte Ziel. Aber gerade in diesem Schweigen und in dieser Unterordnung des Gedankens unter das Werk ist ein kraftvoller Glaubensakt enthalten, der auf Beweisführungen, begriffliche Erklärung und anschauliche Darstellung der Herrlichkeit Jesu und seiner Zukunft verzichten kann, weil er ihrer gewiss ist und diess so, dass sich das gesammte Handeln auf jenes Ziel hinlenkt. Diese Zurückhaltung des Gedankens der göttlichen Sphäre gegenüber ist doch nur die negative Seite seines Glaubens. Jeder Glaubensakt hat ein repulsives Moment, seinen ihm korrespondirenden Unglauben in sich, wie umgekehrt jeder Unglaube seinen Glauben, da der Wille in eine neue Verbindung nur durch Lösung aus den ihr entgegenstehenden Verbänden tritt. Der Unglaube des Jakobusbriefs richtet sich gegen all das, was der Mensch sein Wissen, Hören, Lehren, Glauben heisst.

Wir dürfen in ähnlicher Weise wie für Paulus so auch für Jakobus den Versuch wagen, seinen Gedanken aus dem Verlauf seiner Lebensgeschichte heraus genetisch zu rekonstruiren, da uns immerhin einige bedeutsame Daten aus derselben gegeben sind. Er war Jesu Bruder, stand während der Zeit seines messianischen Wirkens in innerem Gegensatz zu ihm, sah den Auferstandenen und blieb nun zeitlebens in Jerusalem als das Centrum der jüdischen Gemeinde. Diese Daten gehen mit seinem Brief zu einem Ganzen zusammen und machen die Gene-

sis desselben vorstellbar. Sie beleuchten zunächst seine geschlossene Koncentration, die sich nur in einer Richtung bewegt mit energischer Abwehr alles dessen, was diesem einen Streben hemmend entgegentritt, worin Jakobus eine starke Verwandtschaft mit Paulus zeigt. Neben diese geistige Aehnlichkeit tritt nun, sie begründend und erklärend, der parallele Verlauf ihres Lebens. Dasselbe zerfällt auch für Jakobus in zwei gegensätzliche Hälften, da auch für ihn der Glaube erst einer Periode des Unglaubens folgte, wobei der Wendepunkt für beide der Anblick des Auferstandnen war. Die Folge war eine analoge wie bei Paulus, nämlich die starke Entfaltung eines negativen Moments in seinem Glaubensakt, der sich mit innerer Nöthigung gegen dasjenige Verhalten kehrt, woraus der frühere Unglaube entsprang, und das von sich abhält und ausschliesst, was die einstige Versündigung bildete und den Gegensatz gegen Jesus begründete [1]). Dieser bewegte sich aber bei Jakobus um ein anderes Objekt als bei Paulus; während bei diesem das Gesetz das Kampfesobjekt bildete, lag dieses bei Jakobus im christologischen Begriff, und diess bedingt auch die Richtung, in der sein Glaubensakt sich abschliesst und repellirend wirksam wird. An der Differenz zwischen Jesu Verhalten und seinen eignen christologischen Postulaten hatte sich sein Anstoss an ihm und die Glaubensverweigerung entzündet, die sich in einer zweifeln-

1) Man wird nicht einwenden, dass damit die Sünde zu einem konstitutiven Faktor der apostolischen Lehrbildungen gemacht sei; denn nicht als fortbestehende sondern als aufgehobene und vergebene hat sie diese Bedeutung, wogegen sich nur ein illusorischer Begriff der göttlichen Vergebung sträuben kann, als bestünde sie darin die Sünde folgenlos zu machen. In diesem Sinne wird nichts Geschehenes ungeschehen gemacht, wohl aber besteht die Vergebung darin, dass ihre Folgen zum Guten gewandt werden und der Schaden in Gewinn umgesetzt wird. Nicht die individuelle Eigenart der apostolischen Tropen weist an sich schon auf das sündliche Moment im Leben der apostolischen Männer hin, da der Begriff des Individuellen den des Sündlichen nicht einschliesst, wohl aber diess, dass die Individualität auch in ihnen noch kein Ganzes ist, sondern Lücken hat, die der Ergänzung an einander bedürfen. Ohne dasselbe würde Eph. 4, 13 nicht auch für den apostolischen Kreis ein Ziel nennen, das dieser erst zu suchen hatte.

den, unzufriednen Kritik äusserte, vgl. Joh. 7, 2 ff., welche von Jesus Grösseres, Macht, Herrlichkeit, Offenbarung forderte, bis die Auferstehung dieselbe niederschlug. An ihr sah er, dass er selbst, nicht Jesus, in einer irre greifenden Ekstase befangen war, vgl. Mrk. 3, 21. Stand er zunächst als der Wissende Jesus gegenüber, der den Anspruch erhob, ihm zu rathen und Weg und Ziel der Messianität zu weisen, so ist er nun der Nichtwissende, der still und gebeugt vor Gott und Christus als der Sphäre des Geheimnisses steht, die er nicht in seinen Begriff fasst, noch seinem Urtheil unterwirft. Aus seiner nahen brüderlichen Beziehung zu Jesus hatte er einst die Fähigkeit abgeleitet, ihn zu beurtheilen, und den Anspruch, dass sein Gedanke für ihn Bedeutung und Gewicht haben müsse; nun trat ihm der Bruder in die Stellung des Herrn und er in diejenige des Knechts, der lediglich darauf bedacht ist, das Gebot seines Herrn zu thun. Nachdem er sich an der Verborgenheit Jesu gestossen und schliesslich erlebt hatte, dass er gerade so der Erbe der Herrlichkeit wurde, bejaht er ihn nun als den Verborgenen und schweigt im Bewusstsein, dass er Jesu so nahe stand und ihn so wohl gekannt, und doch nicht erkannt hatte, sondern die Nichtigkeit und Unzulänglichkeit seiner Begriffe Jesu gegenüber handgreiflich erlebt hatte und es mit Augen sah, wie die Paradoxie des göttlichen Handelns sie über den Haufen warf. Nicht als ob er auf Gedanke und Erkenntniss verzichtete, aber er wendet nun seine Kritik, die er einst gegen Jesus kehrte, dem Menschen zu, damit dieser sich selbst beurtheilen lerne; hat er es doch erlebt, wie »man sich selbst täuscht und, wenn man seine Zunge nicht zügelt, sein Herz betrügt!'' Sein Lehrwort wird zum Spiegel, darin der Mensch sein eigenes Angesicht beschauen soll, und zwar so, dass er nicht mehr vergesse, wie er gestaltet ist, 1, 23.

Damit war die Paulinische Formel: allein aus Glauben, so wenig sie ihm unverständlich sein musste, doch nicht das

seinem Innenleben konforme Gefäss; denn diese setzt die entgegengesetzte Richtung des Denkens voraus, die »mit aufgedecktem Angesicht die Herrlichkeit Christi in sich spiegelt", 2 Kor. 3, 18. Ihre Wahrheit und Kraft besteht darin, dass Paulus Glaube und Gabe zusammenschaut und den Glauben nie nur als menschliches Verhalten denkt, sondern stets als über das Ich hinausreichenden, in Gott hineinlangenden Akt, also nie ohne Hinzunahme Christi, seines Todes und Lebens und Geistes, nie ohne Hinzunahme Gottes und seiner Gnade, die dem Glauben gebend entspricht. Darum ist der Glaube in sich selbst ein Ganzes, weil mit ihm das ganze Wirken Christi und damit der ganze Inhalt der göttlichen Gnade Eigenthum des Menschen geworden ist, so dass auch seine sittliche Neugestaltung in ihm enthalten ist, nicht als Wirkung des psychischen Mechanismus oder menschlicher Willenskraft, sondern weil Gott und Christus nicht nur als Vorstellung den Inhalt des Glaubens bilden, sondern für und in dem Glaubenden wirksam werden als die von der Sünde erlösenden. So wie aber am Glauben nur das in Betracht kömmt, wonach er Akt des Menschen ist — und diese Zuwendung zum Menschen, die an ihn die Frage stellt, wie er sein Verhältniss zu Gott auffasst und gestalten will, charakterisirt den Jakobusbrief — ist die Paulinische Formel eine Unmöglichkeit, denn der Verband mit Gott ist zerrissen, wenn ihm der Mensch das Werk versagt.

Die Wendung, die in das Leben des Jakobus fällt, griff lange nicht so tief, wie der Bruch, den Paulus in sich erlebte. So wie sich der Kampf um das Gesetz drehte, stand sofort alles auf dem Spiel, nicht nur die Dogmatik sondern auch die Ethik bis zum letzten sittlichen Begriff hinaus, während bei Jakobus der Kampf und damit auch der Bruch in die intellektuelle Sphäre fällt und nicht ausschliesst, dass beide Perioden seines Lebens durch einen grossen gemeinsamen religiösen Besitz verbunden sind, der von jenem Bruch unberührt und uner-

schüttert bleibt. Zu dem was er von Hause aus als jüdische Frömmigkeit besass, trat Jesus in keinen Gegensatz, das sah er vielmehr durch ihn bestätigt, gepflegt und genährt, und was ihn zum Widerspruch gegen Jesus trieb, das erwies sich auch am Maass seiner jüdischen Frömmigkeit gemessen als unfromm. Es war Selbstüberhebung, Einbildung, die zu verstehen und lehren zu können meinte, während sie von Gottes Gedanken nichts begriff, Unwilligkeit das Wort Jesu nicht bloss zu hören, sondern auch zu thun, Leidensscheu die nicht den Weg Abrahams gehen mochte, der Gott seinen Sohn zum Opfer gab: das alles richtete schon das Gesetz. Die Wendung, die im Glauben an Jesus für ihn enthalten ist, bringt darum seiner jüdischen Frömmigkeit nicht Aufhebung, sondern Reinigung, damit aber Schärfung und Bekräftigung. Sie befreit jenes Verlangen nach Wirkung, Kraft und Realität, aus dem heraus er Jesus zuruft: lass deine Werke sehen! Joh. 7, 3, von seiner gegen Gott gekehrten Spitze, ertödtet es aber nicht, sondern gibt ihm nur die richtige Direktion; nun ruft er diess sich selbst und der Gemeinde zu, denn hier ist die Stelle, wo das Werk ausbleibt. Darum bleibt seine Frömmigkeit eine kontinuirliche, wie denn die Betonung des Werks, die Verhüllung Gottes, die Reduktion des Lehrworts auf den Imperativ, der dem Menschen seinen Weg normirt, in völliger Identität mit hervorstechenden Charakterzügen der synagogalen Theologie stehn. Diese Kontinuität seines innern Lebens setzt sich in seiner von ihm unermüdlich festgehaltnen Arbeit in Jerusalem fort und auch diese ist für die Gestaltung seines Gedankengangs nicht bedeutungslos.

Auf heidnischem Boden war die Lehrarbeit als ein neuer Anfang stets darauf gewiesen, den Werdemoment der Christenstellung an's Licht zu ziehn, wodurch sich das Lehrziel nach 1 Kor. 3, 5 bestimmte: Diener, durch welche ihr gläubig geworden seid. Zugleich trat hier der Unterschied zwischen der

sis desselben vorstellbar. Sie beleuchten zunächst seine geschlossene Koncentration, die sich nur in einer Richtung bewegt mit energischer Abwehr alles dessen, was diesem einen Streben hemmend entgegentritt, worin Jakobus eine starke Verwandtschaft mit Paulus zeigt. Neben diese geistige Aehnlichkeit tritt nun, sie begründend und erklärend, der parallele Verlauf ihres Lebens. Dasselbe zerfällt auch für Jakobus in zwei gegensätzliche Hälften, da auch für ihn der Glaube erst einer Periode des Unglaubens folgte, wobei der Wendepunkt für beide der Anblick des Auferstandnen war. Die Folge war eine analoge wie bei Paulus, nämlich die starke Entfaltung eines negativen Moments in seinem Glaubensakt, der sich mit innerer Nöthigung gegen dasjenige Verhalten kehrt, woraus der frühere Unglaube entsprang, und das von sich abhält und ausschliesst, was die einstige Versündigung bildete und den Gegensatz gegen Jesus begründete [1]). Dieser bewegte sich aber bei Jakobus um ein anderes Objekt als bei Paulus; während bei diesem das Gesetz das Kampfesobjekt bildete, lag dieses bei Jakobus im christologischen Begriff, und diess bedingt auch die Richtung, in der sein Glaubensakt sich abschliesst und repellirend wirksam wird. An der Differenz zwischen Jesu Verhalten und seinen eignen christologischen Postulaten hatte sich sein Anstoss an ihm und die Glaubensverweigerung entzündet, die sich in einer zweifeln-

---

1) Man wird nicht einwenden, dass damit die Sünde zu einem konstitutiven Faktor der apostolischen Lehrbildungen gemacht sei; denn nicht als fortbestehende sondern als aufgehobene und vergebene hat sie diese Bedeutung, wogegen sich nur ein illusorischer Begriff der göttlichen Vergebung sträuben kann, als bestünde sie darin die Sünde folgenlos zu machen. In diesem Sinne wird nichts Geschehenes ungeschehen gemacht, wohl aber besteht die Vergebung darin, dass ihre Folgen zum Guten gewandt werden und der Schaden in Gewinn umgesetzt wird. Nicht die individuelle Eigenart der apostolischen Tropen weist an sich schon auf das sündliche Moment im Leben der apostolischen Männer hin, da der Begriff des Individuellen den des Sündlichen nicht einschliesst, wohl aber diess, dass die Individualität auch in ihnen noch kein Ganzes ist, sondern Lücken hat, die der Ergänzung an einander bedürfen. Ohne dasselbe würde Eph. 4, 13 nicht auch für den apostolischen Kreis ein Ziel nennen, das dieser erst zu suchen hatte.

den, unzufriednen Kritik äusserte, vgl. Joh. 7, 2 ff., welche von Jesus Grösseres, Macht, Herrlichkeit, Offenbarung forderte, bis die Auferstehung dieselbe niederschlug. An ihr sah er, dass er selbst, nicht Jesus, in einer irre greifenden Ekstase befangen war, vgl. Mrk. 3, 21. Stand er zunächst als der Wissende Jesus gegenüber, der den Anspruch erhob, ihm zu rathen und Weg und Ziel der Messianität zu weisen, so ist er nun der Nichtwissende, der still und gebeugt vor Gott und Christus als der Sphäre des Geheimnisses steht, die er nicht in seinen Begriff fasst, noch seinem Urtheil unterwirft. Aus seiner nahen brüderlichen Beziehung zu Jesus hatte er einst die Fähigkeit abgeleitet, ihn zu beurtheilen, und den Anspruch, dass sein Gedanke für ihn Bedeutung und Gewicht haben müsse; nun trat ihm der Bruder in die Stellung des Herrn und er in diejenige des Knechts, der lediglich darauf bedacht ist, das Gebot seines Herrn zu thun. Nachdem er sich an der Verborgenheit Jesu gestossen und schliesslich erlebt hatte, dass er gerade so der Erbe der Herrlichkeit wurde, bejaht er ihn nun als den Verborgenen und schweigt im Bewusstsein, dass er Jesu so nahe stand und ihn so wohl gekannt, und doch nicht erkannt hatte, sondern die Nichtigkeit und Unzulänglichkeit seiner Begriffe Jesu gegenüber handgreiflich erlebt hatte und es mit Augen sah, wie die Paradoxie des göttlichen Handelns sie über den Haufen warf. Nicht als ob er auf Gedanke und Erkenntniss verzichtete, aber er wendet nun seine Kritik, die er einst gegen Jesus kehrte, dem Menschen zu, damit dieser sich selbst beurtheilen lerne; hat er es doch erlebt, wie »man sich selbst täuscht und, wenn man seine Zunge nicht zügelt, sein Herz betrügt!" Sein Lehrwort wird zum Spiegel, darin der Mensch sein eigenes Angesicht beschauen soll, und zwar so, dass er nicht mehr vergesse, wie er gestaltet ist, 1, 23.

Damit war die Paulinische Formel: allein aus Glauben, so wenig sie ihm unverständlich sein musste, doch nicht das

seinem Innenleben konforme Gefäss; denn diese setzt die entgegengesetzte Richtung des Denkens voraus, die »mit aufgedecktem Angesicht die Herrlichkeit Christi in sich spiegelt", 2 Kor. 3, 18. Ihre Wahrheit und Kraft besteht darin, dass Paulus Glaube und Gabe zusammenschaut und den Glauben nie nur als menschliches Verhalten denkt, sondern stets als über das Ich hinausreichenden, in Gott hineinlangenden Akt, also nie ohne Hinzunahme Christi, seines Todes und Lebens und Geistes, nie ohne Hinzunahme Gottes und seiner Gnade, die dem Glauben gebend entspricht. Darum ist der Glaube in sich selbst ein Ganzes, weil mit ihm das ganze Wirken Christi und damit der ganze Inhalt der göttlichen Gnade Eigenthum des Menschen geworden ist, so dass auch seine sittliche Neugestaltung in ihm enthalten ist, nicht als Wirkung des psychischen Mechanismus oder menschlicher Willenskraft, sondern weil Gott und Christus nicht nur als Vorstellung den Inhalt des Glaubens bilden, sondern für und in dem Glaubenden wirksam werden als die von der Sünde erlösenden. So wie aber am Glauben nur das in Betracht kömmt, wonach er Akt des Menschen ist — und diese Zuwendung zum Menschen, die an ihn die Frage stellt, wie er sein Verhältniss zu Gott auffasst und gestalten will, charakterisirt den Jakobusbrief — ist die Paulinische Formel eine Unmöglichkeit, denn der Verband mit Gott ist zerrissen, wenn ihm der Mensch das Werk versagt.

Die Wendung, die in das Leben des Jakobus fällt, griff lange nicht so tief, wie der Bruch, den Paulus in sich erlebte. So wie sich der Kampf um das Gesetz drehte, stand sofort alles auf dem Spiel, nicht nur die Dogmatik sondern auch die Ethik bis zum letzten sittlichen Begriff hinaus, während bei Jakobus der Kampf und damit auch der Bruch in die intellektuelle Sphäre fällt und nicht ausschliesst, dass beide Perioden seines Lebens durch einen grossen gemeinsamen religiösen Besitz verbunden sind, der von jenem Bruch unberührt und uner-

schüttert bleibt. Zu dem was er von Hause aus als jüdische Frömmigkeit besass, trat Jesus in keinen Gegensatz, das sah er vielmehr durch ihn bestätigt, gepflegt und genährt, und was ihn zum Widerspruch gegen Jesus trieb, das erwies sich auch am Maass seiner jüdischen Frömmigkeit gemessen als unfromm. Es war Selbstüberhebung, Einbildung, die zu verstehen und lehren zu können meinte, während sie von Gottes Gedanken nichts begriff, Unwilligkeit das Wort Jesu nicht bloss zu hören, sondern auch zu thun, Leidensscheu die nicht den Weg Abrahams gehen mochte, der Gott seinen Sohn zum Opfer gab: das alles richtete schon das Gesetz. Die Wendung, die im Glauben an Jesus für ihn enthalten ist, bringt darum seiner jüdischen Frömmigkeit nicht Aufhebung, sondern Reinigung, damit aber Schärfung und Bekräftigung. Sie befreit jenes Verlangen nach Wirkung, Kraft und Realität, aus dem heraus er Jesus zuruft: lass deine Werke sehen! Joh. 7, 3, von seiner gegen Gott gekehrten Spitze, ertödtet es aber nicht, sondern gibt ihm nur die richtige Direktion; nun ruft er diess sich selbst und der Gemeinde zu, denn hier ist die Stelle, wo das Werk ausbleibt. Darum bleibt seine Frömmigkeit eine kontinuirliche, wie denn die Betonung des Werks, die Verhüllung Gottes, die Reduktion des Lehrworts auf den Imperativ, der dem Menschen seinen Weg normirt, in völliger Identität mit hervorstechenden Charakterzügen der synagogalen Theologie stehn. Diese Kontinuität seines innern Lebens setzt sich in seiner von ihm unermüdlich festgehaltnen Arbeit in Jerusalem fort und auch diese ist für die Gestaltung seines Gedankengangs nicht bedeutungslos.

Auf heidnischem Boden war die Lehrarbeit als ein neuer Anfang stets darauf gewiesen, den Werdemoment der Christenstellung an's Licht zu ziehn, wodurch sich das Lehrziel nach 1 Kor. 3, 5 bestimmte: Diener, durch welche ihr gläubig geworden seid. Zugleich trat hier der Unterschied zwischen der

Gegenwart und Vergangenheit scharf hervor, Gesetz und Christus, Werk und Glaube scheiden sich und Glaube allein wird der Charakter derjenigen Gemeinde, die aus den Heiden um den Christus sich sammelte. Für Jakobus, der in der jüdischen und zudem schon organisirten Gemeinde, die den Glauben »hat", steht, kann nicht 1 Kor. 3, 5 den Dienst nennen, den er ihr leisten kann, wohl aber bedarf sie der Anleitung zum völligen Werk und damit zum fruchtbaren Besitz ihres Glaubens. Dabei war der Synagoge gegenüber die christliche Predigt Fortbildung des schon vorhandnen geistigen Eigenthums und dieser Gemeinbesitz musste dem Israeliten wichtig und theuer sein, so wenig er sich desshalb die Kluft, welche die Synagoge von ihm schied, verbergen musste. Jakobus hat ein scharfes Bewusstsein um diesen Gegensatz. Wer den Armen missachtet, während ihn Gott erwählt hat, ist des Gesetzes schuldig; wie viel mehr ist der ein Uebertreter des Gesetzes, der ihn verfolgt und zwar nur darum, weil der herrliche Christusname über ihm genannt ist? Jene Geringschätzung des Armen ist das Gegentheil des Glaubens, aber was thut der, der ihn hasst und drückt, und nicht bloss ihn, sondern auch den Christus selbst lästert? Sie »sagen, sie haben Glauben", machen aber dadurch dass sie Jesus verwerfen und seine Gemeinde ausstossen, ihr Bekenntniss zu Gott zur Lüge und ihren Gesetzesdienst zur Uebertretung. Gerade dadurch dass Jakobus die Identität des Glaubens und des Gesetzes für Israel und die Gemeinde betont, spricht er auch den Gegensatz gegen dasjenige Israel, das Christus verwirft, auf's schärfste aus. Erst in der Gemeinde Christi ist der Glaube an Gott und der Gehorsam gegen sein Gesetz Wahrheit, sie erst sind die zwölf Stämme, die heilige Gemeinde, das wahrhafte Israel, 1 1. Würde Jakobus gegen die Synagoge polemisiren, so wäre sein Urtheil: Heuchelei! ὑποκριταί, wie es ja diese jüdischen Männer gewesen sind, denen die richtenden Worte Jesu über die Synagoge unvergesslich blieben

und die sie forterhalten haben mit einer so bewunderungswürdigen Schärfe. Das alles schloss aber nicht aus, dass es dem Jerusalemiten ein Lebensinteresse blieb, das einigende Band zwischen Gesetz und Christus, Israel und der Gemeinde zu betonen und auch hier eine Synthese zu vollziehn, die mit Freuden durch Christus Israels Bekenntniss zur Wahrheit und Israels Gesetz zur Erfüllung gebracht sieht, so dass ihm der Unterschied zwischen einst und jetzt nicht nur im Glauben besteht, sondern vielmehr darin, dass jetzt zu dem was Israel wusste, hoffte, glaubte und nur als Wort und Lehre besass, die Erfüllung, das Faktum, die Realität gekommen ist, und auch aus solchen Motiven heraus ist für Jakobus das Grundwort der neuen Zeit nicht Glaube sondern Werk.

Jakobus hat aus seiner frühern Zeit noch einen Besitz mit hinübergenommen, den Paulus nicht in dieser Weise besass: Jesu Wort, zu dessen ersten und nächsten Hörern Jakobus gehört. Nicht als wäre der Paulinische Gedanke neben Jesu Wort eine andere Lehre, entsteht er doch aus einem an Jesus hingegebnen Glauben. Die Erkenntniss und das Geständniss der Hülflosigkeit erwächst in Paulus durchaus urwüchsig und ist nichts weniger als Anlehnung an eine tradirte Formel, und doch nur die Bejahung des Urtheils Jesu über die menschliche Sündigkeit. Das Paulinische: ich gelüstete, also bin ich todt, Röm. 7, 7 f., und das Urtheil Jesu: du zürnst, also bist du des Gerichts schuldig, Mt. 5, 22, sind einander parallel, so dass sich im negativen Moment des Paulinischen Glaubens der Bussruf Jesu fortsetzt, nicht nur als Imperativ sondern als eigne Willensstellung des Glaubenden. Ebenso original äussert sich in Paulus der Ruhm und Jubel des Glaubens und er hat Gottes Gabe zum Theil mit neuen Begriffen genannt zum kräftigen Ausdruck ihres universellen und gegenwärtigen Inhalts. Doch schliesst das Gleichniss vom Könige, der mit seinen Knechten rechnete, vom Mahle, zu dem von der Gasse

geladen wird, vom verlornen Sohn u. s. f. den Menschen eben so absolut in Gottes die Sünde annullirende Gnade ein, als wenn Paulus sagt: wir wurden aus Glauben gerechtfertigt. Verlangt Jesus eine unbedingte, über die Zerspaltung emporgehobne Zuversicht, so erfüllt die Stellung, welche Paulus der Gemeinde anweist, diesen Anspruch, sie hat alle Begrenzung und Bedingtheit von sich abgestreift und weiss alle Störungen im Verhältniss zu Gott beseitigt und die Totalität seiner Gaben sich geschenkt. Und wenn Jesus zugleich für den Menschen das gerechte und gütige Werk fordert, so hat Paulus alle Fülle und Kraft des Glaubens dazu verwandt, im guten Werk Jesu wohlgefällig zu sein, worin vollends das Siegel liegt, dass sich sein Glaube in Jesu Bahn bewegt. Aber das Band, das ihn in derselben hält, ist nicht die Tradition der Worte Jesu. Er stand auf dem, was er selbst gesehn hat, auf der Erhöhung des Gekreuzigten, in ihr hat sein Denken sein objektives Moment, das sich Licht gebend und empfangend mit seinem Lebensgang zusammenschliesst. Darum ist die Identität seines Worts mit Jesu Wort nicht die der Kopie mit ihrem Original, nicht einmal die der freien, selbst genialen Reproduktion, sondern jener Einheit des Typus vergleichbar, die dem Knaben und dem Manne die Identität derselben Persönlichkeit gewährt. Nicht äusserlich sondern innerlich begründet lässt sie darum seinem Wort ungeschmälert die Eigenschaft, der neue Erwerb seiner eignen Lebensarbeit zu sein, den niemand im Apostelkreise in derselben Weise besitzt wie er. Auch nach dieser Seite fällt für Paulus die Beziehung zu Jesus ausschliesslich in den Glaubensakt.

Der Jakobusbrief zeigt nicht nur konstant Anklänge an einzelne Sentenzen Jesu, sondern bleibt auch in seiner gesammten Haltung nach Inhalt und Form der Lehrthätigkeit Jesu eng angeschlossen. Ihr entnimmt er sein Material, nicht in historischem Citat, sondern als selbständige Reproduktion desselben

für die gegenwärtigen Bedürfnisse der Gemeinde. Damit ist erklärt, wie so Jakobus von der Verurtheilung der Sünde unmittelbar in die Gewissheit der Rechtfertigung übergehen kann: das Bindeglied ist Jesu Wort, das zugleich das Gesetz als unantastbaren Willen Gottes handhabte und an ihm alles Böse richtete, und zugleich eine Gnade bethätigte, die dem Glaubenden alles gab. Darum hält auch Jakobus der Gemeinde beides neben einander vor: einmal dass sie durch das Gesetz gerichtet werden wird und sodann dass sie die im Glauben von Gott erwählten Erben des Reiches sind, ohne dass er eine andere Begründung beider Sätze bedarf als den Blick auf Jesus, der so sprach und handelte. Damit ist auch der ganze ethische Realismus dieses Lehrgangs vollends in seinem Grunde aufgedeckt. Man denke an eine Scene wie die: »wer sind meine Brüder? die, welche den Willen meines Vaters thun!" Hätte sie nicht in den Betheiligten nachhaltig fortgewirkt, so wüssten wir nichts von ihr und sie stünde nicht in den Evangelien. Sie mag zunächst in Jakobus einer bittern Reaktion gerufen haben, nun aber war diese überwunden und nun bejaht er es: ja, die welche den Willen Gottes *thun*! Die Unterordnung alles Wissens und Redens unter das Werk, das Geheimniss, das über den göttlichen Dingen bleibt, die Bedeckung des Christus in Verborgenheit, die Abwendung der Begriffe von der Erklärung des göttlichen Handelns und ihre Koncentration auf die Beleuchtung des menschlichen Thuns, die Gründung der Lebensarbeit auf die Zukunft, die Abzweckung des Werkes Christi auf die Erfüllung des Gesetzes, die Summation desselben in der Liebe, die absolute Schätzung derselben, so dass in ihr der wahrhaftige Gottesdienst und die völlige Gesetzeserfüllung besteht, die Gewährung der Reichsverheissung an jede Liebesübung, die Verneinung jeden Ruhms der Jüngerschaft und des Glaubens ohne Werk, die Bedingtheit des Glaubens durch die Busse, die Lösung im Glauben

von den natürlichen Gütern, seine schrankenlose Gebetsfreudigkeit: in alle diese Stellungen wies ihn unmittelbar Jesu Wort. Der Antrieb, der für ihn im Glauben liegt, geht darauf, das, was er an Worten Jesu in sich hat, zu fassen und in die von ihnen vorgezeichneten Maasse sich und die Gemeinde hineinzustellen. Er sucht nicht vom Worte Jesu aus ein neues erkennend zu gewinnen; das Wort der Wahrheit ist gepflanzt; Jesus hat diess volbracht; was ihm selbst nun noch obliegt, das ist der Ruf zum Werk.

Durch seinen engen Anschluss an Jesu Wort erweist sich der Glaube des Jakobus ebenso wie derjenige des Paulus als Jesu Werk.

Die gleichzeitige Wahrheit beider Formeln kann nur dann paradox scheinen, wenn der Kreislauf des Lebens unbegriffen bleibt, der sich konstant durch Reception nnd Aktion, Vertiefung und Erhöhung, Descendenz und Ascendenz, Entäusserung und Verselbstigung hindurch bewegt und immer aus der einen Richtung in die andre wiederkehrt und, soll er normal bleiben, wiederkehren muss [1]). Keines der beiden Momente kann sich vom andern lösen und gegen dasselbe isoliren, ohne dass es selbst mitsammt der ganzen Lebensbewegung zerfällt und schlecht wird. Eine Beugung vor Gott, die nicht zugleich Aufrichtung der Person zu kräftigem Lebensbestande ist, ist

1) Die standhafte Behauptung der Kirche, dass sich Jakobus und Paulus nicht widersprechen, besteht ohne alle logische Hexerei und Taschenspielerei. Logische Parallelen treten überall da auf, wo eine Zweiheit von Faktoren zu einem einheitlichen Process an einander gebunden sind. Scimus quia facimus und facimus quia scimus ist gleichzeitig wahr; der Wille setzt den Grund und der Grund den Willen, beides gilt; ohne Gedanke kein Wort und ohne Wort kein Denken, ohne Form kein Stoff und ohne Stoff keine Form etc. Auch Seite 348 trat eine solche Doppelformel hervor: ohne Geist kein Glaube und ohne Glaube kein Geist. Der Widerspruch ergibt sich jeweilen daraus, dass wir das Simultane in Succession auflösen müssen. Uebrigens war die moderne Betonung des Widerspruchs zum Theil nur die Reaktion gegen das unbefugte Postulat des ältern Protestantismus, der von Jakobus absolut Paulinisches forderte, so augenscheinlich er anderes als Paulus sagt, wenn auch nicht sich gegenseitig auflösendes.

ebenso schlecht als die Selbstüberhebung, die sich vor Gott nicht beugen mag, sondern auf sich selber stehen will; eine Entäusserung an Gott, die sich nicht sofort selbst wieder gewinnt, ist abnorm wie eine Verselbstigung, die sich nicht lassen und geben mag; empfangen wollen nur um zu empfangen, ist erfolglos wie jedes wirken wollen, das sich gegen die Gabe verschliesst. Die eine und erste Bewegung des Lebens ist der Glaube als der Akt der Unterwerfung, Hingabe und Entäusserung, welcher Grund und Gesetz des Lebens aus uns selbst hinaus in Gott hinein verlegt, ein unumgängliches, weil Gott den Menschen nicht von sich scheidet, sondern ihm den Lebensgrund und das Lebensgesetz in ihm selbst gegeben hat, auch nicht nur ein anfängliches, sondern ebenso sehr ein abschliessendes, in das sich alle Aktivität mit ihrem gesammten Ertrag immer wieder zu vollenden hat. Indem aber die Unterwerfung unter Gott angesichts seiner Güte den Charakter des Vertrauens hat, weist sie selbst schon darauf hin, dass ihr Resultat nicht Knechtung und Verarmung ist, sondern als die sich selbst erniedrigenden werden wir erhöht und als die sich hingebenden befreit und als die nicht aus und für sich selbst wirkenden zum Wirken befähigt, damit aber auch zu demselben berufen, da uns Gott nicht darum sich unterwirft, weil er uns annulliren will, sondern darum, damit wir in ihm leben, also auch mit ihm wirken. Kömmt die Lebensbewegung nicht zu diesem Ziel, so ist sie korrupt.

Auf Gott bezogen werden beide Momente der Lebensbewegung zu einem absoluten, zu einer Totalität, weil der sie tragende Wille und Akt Gottes jeder Zeit ein Ganzes ist. Um der absoluten Güte Gottes willen ist der Glaube ein absolutes, das durch die Einmischung irgend eines andern Faktors zersetzt wird. Wir haben uns im Glauben nur glaubend zu verhalten, weil wir eine Güte vor uns haben, die völlige Güte ist. Aber dieselbe Güte setzt wie unser Empfangen so auch

unser Wirken und dieses ist darum nicht weniger absolut gefordert und nicht weniger absolut werthvoll und heilsam als der Glaube, so dass auch das Werk, wofern es nur in seinem Grund und Ziel auf Gott bezogen ist, uns Gerechtigkeit, Leben, die ganze Gabe Gottes vermittelt. Hier gilt: totum in toto et totum in qualibet parte.

Die Scheidung beider ist stets zugleich Vermischung und Konfusion beider, indem das vom andern losgelöste Glied zugleich für das andere vikariren und seine Stelle ausfüllen soll. Der Einmischung des Wirkens in das Glauben tritt die Paulinische Formel entgegen und schafft Raum für einen ganzen Glaubensakt. Der Einmischung des Glaubens in's Wirken, die jenen an die Stelle von diesem setzt, widerspricht die Formel des Jakobus und räumt die Verhinderung des Werks hinweg. Die Unterscheidung beider ergibt zugleich ihre Einigung [1]).

Das Dritte, in dem beide in einander greifen, ist die Liebe. Bestimmt sich der Glaube zum Lieben, so hat er den Uebergang in's Wirken erreicht, und wird das Wirken zum Lieben, so ist es von falscher Selbständigkeit befreit und die Rückwendung zum Glauben jederzeit offen [2]).

So war es auch die Kraft der Liebe, welche die beiden einander äusserlich widerstreitenden Formeln erzeugt hat, und darum liegt auf der Präcision und Energie, mit der dieselben im apostolischen Kreise herausgearbeitet werden, eine grosse

1) Das Verhältniss des Glaubens zum Erkennen ist demjenigen zum Wirken durchaus analog, wesshalb dieselbe Doppelformel auch hier gilt. Es ist ebenso wahr, dass der Glaube ohne Erkenntniss todt, leer und nichtig ist, wie dass ohne zu verstehn geglaubt werden muss. Das gangbare: entweder glauben oder wissen ist, soll es definitive Bedeutung haben, nichts als eine Absurdität, wie schon längst z. B. schon von Paulus gesagt worden ist, wenn man nur lesen wollte.

2) Zu aller übrigen Konfusion haben wir auch noch die Entgegensetzung der Liebe gegen den Glauben erhalten. Wer Formeln brauchen kann wie die: nicht glauben sondern lieben, beweist, dass er weder liebt noch glaubt, übrigens auch nicht denkt. Die Liebe glaubt. Glaube an Gott und Liebe znr Welt, das freilich ist ein Gegensatz.

Erhabenheit. Die Doppeltendenz der Liebe, der Wettstreit der in ihr enthalten ist, drückt sich in diesem Widerspruch aus. Um die freigebende und schaffende Gnade Gottes zu preisen, ist Paulus kein Wort zu scharf; was ist der Glaube werth? alles! der ganze Christus und das Reich ist sein, schon der Glaube und nur er ist Gerechtigkeit. Damit ist aber die andere Frage noch nicht erledigt, was dem Glaubenden selbst in seinem Urtheil der Glaube werth sein darf. Nichts! antwortet Jakobus, thun was Gott will, das ist Liebe zu Gott, und nun ist auch ihm kein Wort zu scharf, das zu einer Hingabe an Gott antreiben kann, die That uud Wahrheit ist.

Entsteht aus dem Drang der Liebe nach dem Wirken im Glauben des Jakobus ein Defekt? Der Preis des Werks ist nur dann ein solcher, wenn er den Mangel des Vertrauens zu Gott decken und ergänzen soll. So ähnlich nun Jakobus das Verhalten des nur Glaubenden derjenigen Stellung macht, die Paulus dem unter dem Gesetz stehenden zuweist, sofern, wie dieser dem Gesetze zustimmt und sich an ihm freut, doch nur in seiner Vernunft, nicht auch mit seinen Gliedern ohne Werk, so der nur Glaubende Gott zustimmt und sich seiner Güte freut doch ohne Werk, so ist doch das Resultat der Betrachtung hier und dort ein gänzlich anderes. Bei Paulus endigt der Blick auf das Gesetz mit der Klage: ich elender Mensch! bei Jakobus folgt aus der Betrachtung des Glaubens die feste freudige Gewissheit, in ihm das Organ zu haben, mit dem er wirken kann, und zwar so dass Gott das Werk krönen wird als Gerechtigkeit. Da steht hinter dem Postulat des Werks nicht Klage, Zweifel und Furcht, sondern eine ungebrochne Zuversicht.

Die Allgenugsamkeit des Glaubens wird durch den auf das Werk gerichteten Willen nur dann durchbrochen, wenn in ihm ein Hinausstreben über die dem Glauben gegebene Gabe Gottes enthalten ist. Er strebt aber nicht über diese hinaus, wenn er

im Werk den Glauben erweisen und vollenden will, damit dieser am Leben erhalten bleibe. So ist der auf das Werk gerichtete Wille zugleich auf Glauben gerichtet und selbst ein Glaubensakt. Nicht die Willigkeit zum Werk, nein ungekehrt die Unwilligkeit zu demselben gibt die Allgenugsamkeit des Glaubens preis und zwar an derjenigen Stelle, wo sie sich zuerst und vor allem aus bewähren muss, in der Ueberwindung der innern Hemmungen und Hinderungen, die dem Wirken des Guten entgegenstehn.

In jener schmerzlichen Empfindung, die nach Wirkung verlangend den Glauben als ein geringes werthet, läge nur dann eine Beschränkung der dem Glauben wesentlich eignen Befriedigung und Beruhigung, wenn diese im Glaubensakt selbst zu holen wäre. Hier wird sie aber nur mit Zerstörung des Glaubens gesucht. Enthält aber jenes Gefühl der Geringschätzung des Glaubens nicht auch Geringschätzung der Gabe Gottes, entspringt es vielmehr aus dem Blick auf das vollkommene Gut, zu dem der Glaubende berufen und befähigt ist, so ist es selbst ein Effekt des Glaubens und wird wie zur Uebung des Werks so auch zu erneuter, gestärkter Bethätigung des Glaubens wirksam.

Auch Paulus hat die Unfähigkeit zum Wirken des Guten als Elend getragen und Gott desshalb durch Christus gedankt, weil er durch ihn von jenem Jammer das Gute nicht vollbringen zu können, befreit ist. Vollends die Unwilligkeit zum Werk, jenes Wort, das im Blick auf Gottes Gnade bei der Sünde bleiben will, hat er als die totale Vernichtung der Glaubensstellung und als Verleugnung der Taufe behandelt. Er hat darum sein Urtheil: ohne die Liebe bin ich nichts! und sein Streben, das Wohlgefallen Jesu zu erwerben als Folge seines Thuns, nicht als einen Glaubensdefekt beurtheilt. Man bilde sich doch nicht ein, dass Paulus das Verlangen, aus dem Jak. 2 entsprungen ist, nicht zu würdigen gewusst habe nach

seiner vollen Wahrheit und Herrlichkeit. Paulus, der sich desshalb von Synagoge und Gesetz geschieden weiss, weil ihm unter dem Gesetz die Erfüllung desselben im guten Werke fehlen würde, war der letzte, der Jakobus nicht verstand. Jedem, der das Gute wirket, Herrlichkeit! das ist bei Paulus Gottes Grundgesetz.

Es äussert sich allerdings in der Darlegung des Jakobus ein Zweifel, doch nicht ein Zweifel an Gott und seinem Geben, wohl aber am Menschen, an der Aufrichtigkeit der Gemeinde, die Furcht, der Glaubende verstecke hinter dem Glauben den Schalk, der das Gute nicht thun mag. Diesen Zweifel kennt Paulus auch und er gibt ihm noch in schärferer Form Ausdruck als Jakobus, wenn er, Röm. 6, 1, nicht nur fürchtet, der Glaubende könnte sich um des Glaubens willen die Anstrengung des Werks erlassen, sondern er könnte sich des Glaubens selbst direkt als eines Motivs zum Sündigen bedienen, da ja Gottes Gnade um so grösser werde, je grösser die Sünde sei, so dass sich das Sündigen als Bethätigung des Glaubens darstellt. Die Tendenz, die Paulus hier im Glaubenden als möglich voraussetzt, ist ethisch noch korrupter als das Verhalten des »leeren Menschen", den Jakobus schilt. Beide begegnen dieser Gefahr in ihrer Weise, Paulus, indem er des Glaubens Grund analysirt und zeigt, wie in Jesu Tod und Auferstehung für den Glaubenden Scheidung von der Sünde begründet und geboten ist, Jakobus, indem er vorwärts geht zur Wirkung, nach welcher der Glaube strebt, und die zerstörende Folge erwägt, welche die Unterlassung des Werks für den Menschen und sein Glauben hat. Der Fall des Glaubens in eine ethisch heillose Zuversicht ist verhütet, sei es dass sich der Glaubende mit Paulus in Jesu Tod und Leben einschliesst als in sein eignes Sterben und Leben, sei es dass er mit Jakobus aus allem Glaubensruhm heraustritt in die That.

Ohne Zweifel ist Paulus der reichere von beiden; denn was

Jakobus hat, hat er auch und er besitzt zudem noch etwas, was Jakobus fehlt. Der ernste scharfe Imperativ des letztern, der beständig von allen innern Vorgängen wegweist zum Werk, aus Furcht jene möchten sich korrumpiren, zeigt eine Begrenzung des Selbstvertrauens, die Paulus nicht theilt, der sich freudig dem Denken ergibt, allerdings bereit in jedem Moment überzugehen zur That, aber ebenso intensiv auf die Pflege der Erkenntniss Christi bedacht, der darum seinen Glauben mit jenem hellen Selbstbewusstsein durchleuchtet, durch das derselbe seines Werthes und seiner Kraft voll bewusst wird und sie geniesst, ohne Furcht, dass er damit aufhörte Glaube, Abwendung vom eignen Ich und Verzicht auf sich selbst zu sein, vielmehr in der Gewissheit, dass er, je mehr er seiner selbst bewusst wird, um so mehr Glaube wird und um so ausschliesslicher an den gebunden ist, aus dem er seinen ganzen Besitz gewinnt. Die Grenzen des Selbstvertrauens sind aber für den Glaubenden mit denjenigen des Gottvertrauens kongruent, so dass die Schranke des erstern auch die Stelle bezeichnet, wo letzteres sein Ende hat. Die Verhüllung des Innenlebens bei Jakobus weist allerdings darauf, dass ihm auf der Person Jesu eine Hülle liegt, die für Paulus nicht vorhanden ist. Doch hier gilt, dass sich der Mensch nichts nehmen kann, es werde ihm denn gegeben von oben, so wie das andere Wort, dass der Leib nicht bestünde, wenn er nur Auge wäre. Die Kirche hat es aber reichlich erlebt, dass sie eines Lehrworts, wie es Jakobus gibt, immer wieder bedarf, und für die Urgemeinde war dasselbe zweifellos von hohem Werthe schon darum, weil sie unter den Disputationen und Distinktionen der Synagoge herangewachsen ist.

Bedürfte es noch einer Vermittlung zwischen Jacobus und Paulus, Johannes gäbe sie [1]). Das logisch-analytische Bedürfniss

---

1) Auch der Hebräerbrief gibt sie in seiner Weise, nämlich auf dem Standpunkt einer sorgfältig die reichen Ergebnisse der apostolischen Zeit sammelnden und ver-

und Vermögen, das den Römerbrief hervorgebracht hat, ist ihm ebenso fremd als Jakobus, mit dem er den eilenden Blick theilt, der sofort im principiellen Moment dessen absoluten Inhalt fasst und es über alle Zwischenstufen und Mittelformen hinweg mit der Totalität seiner Wirkungen zusammenschliesst. Er hat kein Bedürfniss etwas stückweise zu sagen, zuerst die Negation zu entfalten, um dann erst die Position folgen zu lassen, den Menschen für sich in's Auge zu fassen, um dann erst zu Gottes That emporzusteigen, zunächst das Fleisch zu beobachten in seiner eignen Regung, um hernach den Geist zu betrachten in seinem Werk; er schaut und sagt stets das Ganze, darum auch stets dasselbe und seine geistige Bewegung vollzieht sich in einem Kreislauf, der sich beständig um ein und dasselbe Objekt herumschliesst. Dieses ist nun aber nicht wie bei Jakobus der Mensch, sondern wie bei Paulus Jesus, den er unverwandt als den Grund und Inhalt seiner ganzen Christenstellung vor sich hat. Darum ist ihm die göttliche Sphäre nicht verhüllt, so dass er sie unausgesprochen liesse; fasst er ähnlich wie Jakobus seinen ganzen Gedankengang in eine Aussage über Gott zusammen, so hebt diese nicht Gottes Einzigkeit heraus, kraft deren er von der Welt und dem Menschen unterschieden ist, sondern das offene, erkennbare Moment in Gott, das den Verband des Menschen mit ihm begründet: er ist Licht, wie er diess an dem, der als das Licht der Welt gekommen ist, gesehen hat.

Ebensowenig findet er sich in der ethischen Antithese des Römerbriefs, durch die ein von der Sünde lösendes, rechtfertigendes Urtheil Gottes das erste Bedürfniss und der erste Inhalt

---

knüpfenden Reflexion. Darum beschreibt er den Glauben als die Kraft zum Werk und fasst ihn zugleich als Hinzutritt zu Gott auf Grund der priesterlichen Gabe Jesu wie als Bewahruug der in der Zukunft lebenden Hoffnung. Für die alte und neue Gemeinde ist er ihm zugleich das verbindende und unterscheidende. Der Grundton des Gedankengangs ist aber überall der Jerusalemitische.

des Glaubens wird; denn durch Jesus steht er im Licht, so dass er im Lichte wandeln kann. Auch sein Denken hat eine grosse Antithese vor sich: Licht und Finsterniss, Wahrheit und Lüge, Liebe und Hass, Gott und Welt, er hat sie aber, so voll die ganze Schärfe des ethischen Gegensatzes in ihr lebt, in ihrer kosmischen Bedeutung vor sich. Während für Paulus beide Glieder seiner Antithese: Fleisch und Geist, selbstisches Gelüsten und göttliches Lieben, eigne Ungerechtigkeit und göttliche Gerechtigkeit in seine eigne Erfahrung fallen, so dass er sie beide durchlebt, entsteht für Johannes seine Antithese einzig und allein von Christus aus; an seinem Lichte erweist sich die Welt als dunkel, an seinem Leben sieht er sie als todt. Steigt Paulus empor aus dem Tiefpunkt einer völligen Reduktion auf nichts zum Besitz der göttlichen Güter, so sieht sich Johannes in seiner Gemeinschaft mit Jesus zu Gott erhoben und damit auch von der Welt geschieden, und von dieser Höhe herab schaut er nun in den Gegensatz der Welt gegen Gott hinein.

Der genetische Schlüssel zu dieser Stellung ist uns von Johannes selbst gegeben in den reichen biographischen Andeutungen, die das Evangelium enthält. So gestaltete sich das geistige Leben dessen, der sich von Jesus aufgenommen und in seine Liebe eingeschlossen fand, und nun mit ihm den Widerstreit der Menschen gegen ihn durchlebt.

So erhält auch sein Glaube seine Eigenart. Er eilt nicht sofort vorwärts zum Gesetz und Werk, sondern bringt sich voll zum Bewusstsein, was im Glauben an sich selbst enthalten ist. Glauben an den, den Gott gesandt hat! da hat kein herabsetzendes »nur" seine Stelle, das ist der Besitz des ewigen Lebens. Aber dieses Selbstbewusstsein um seine Kraft und seinen Werth erlangt sein Glaube nicht dadurch, dass er das Verhältniss des Heiden und Juden zu Gott analysirt und den Erfolg des menschlichen Könnens und Handelns erwägt, und

ihm den Inhalt des Kreuzes und der Auferstehung Jesu entgegensetzt und die Folgen der Gabe Gottes erläutert, um nun daraus den Schluss zu gewinnen auf die Nothwendigkeit und Kraft des Glaubens, sondern er vergegenwärtigt sich das Christusbild, und sucht es in allen seinen einzelnen Zügen sich nach seiner vollen Bedeutung durchsichtig zu machen, damit er in ihm den sehe, der voller Gnade und Wahrheit war, und wenn sich nun daraus in unzweifelhafter Gewissheit ergibt: Gott hat Zeugniss gegeben, so ist das für ihn das durchschlagende, jede Frage erledigende Motiv, an dem er befriedigt haftet als an dem von Gott ihm dargereichten Glaubensgrund, 1 Joh. 5, 6 f.

Er fasst Jesus dabei in seiner Totalität, ohne dass die einzelnen Akte seines Lebens, sein Sterben, sein Auferstehn, sich besonders für ihn heraushöben. Für ihn definirt sich der Glaube so: glauben, dass er der Christus, der Sohn Gottes ist. Soll ein einzelnes Moment am Leben Jesu besonders betont werden, so ist es das anfängliche, auf das seine Erscheinung zurückgeht: er ist gekommen im Fleisch, worin schon die ganze Gabe Gottes enthalten ist.

Er zerlegt den Glauben nicht in einen Doppelakt, so dass er die Einkehr in sich selbst und die Zukehr zu Gott, die Bejahung des Mangels und diejenige der Gabe von einander schiede; im Verständniss Christi liegt ihm diess alles beschlossen. Darum gibt er ihm sein Analogon nicht im Sterben und Auferstehn, vielmehr in der Geburt, die da, wo bisher kein Leben war, solches erstehen lässt. Die repulsive Kraft seines Glaubens richtet sich gegen all das, was Christus gegensätzlich widersteht, gegen alles was dem Bereich der Lüge und des Hasses angehört, so dass er auch keiner dialektischen Auseinandersetzung bedarf, um sich von Synagoge und Gesetz zu lösen; von den »Juden" ist er total geschieden, darum weil sie sich an Jesus ärgerten. In der Richtung auf Gott liegt für

ihn keine Glaubensschwierigkeit, da ja der Glaubende an Jesus die Liebe Gottes vor sich hat; nur in der Richtung auf die Welt wird der Glaube Kampf und auch hier ist er durch Christus der Sieg, der überwunden hat.

Die Gabe Jesu nennt er vorwiegend mit dem umfassenden Begriff: ewiges Leben, und darin liegt die Befähigung zum Thun der Gerechtigkeit. Hebt Paulus an derselben die Aufhebung der Schuld und Sünde als das erste hervor, dem er sodann den Dienst der Gerechtigkeit folgen lässt, so geht Johannes den entgegengesetzten Gang: dem in das Licht und die Liebe verpflanzten öffnet er, wenn er sündigt, die Vergebung, welche er bei Jesus finden kann. Auch hier darf nicht der eine Gedankengang auf Kosten des andern geltend gemacht werden. Der erlösende Akt Gottes hat sein negatives und sein positives Moment, die Lösung von der Sünde und die Bildung einer gerechten Lebensgestalt ungetheilt in sich und führt darum ebensowohl von der Gleichgestaltung mit dem göttlichen Willen in den Besitz der Vergebung als vom göttlichen Vergeben aus in die Gerechtigkeit.

Zu allen Einzelgestaltungen der apostolischen Predigt bietet Jesu Wort die Totalität, die vereinigt in sich trägt, was sich in jenen individuell besondert. Er sprach jenes: gebt Gott, was Gottes ist, neben dem er jedes andere Interesse versinken lässt, und bestimmte jenes Geben durch das eine Liebesgebot; die Fortwirkung hiervon ist der Glaube des Jakobus, der nach dem einen verlangt, Gott das Werk der Liebe zu geben, wie es Abraham und Rahab thaten. Er sprach jenes: kommt zu *mir* alle! das allen in ihm Kenntniss Gottes, Ruhe und Leben öffnet; ihm antwortet der Johanneische Glaube, der Jesus erfassend in ihm den Lebensbesitz Gottes sich erschlossen weiss. Er beugte sich zum Sünder herab in der Macht einer Gnade, die ihn zum Glauben und durch Glauben zum Reichsbesitz erhob, in der Paulinischen Glaubenspredigt hat dieses

Handeln Jesu seine machtvolle Folge. Er wies auf die Zukunft hin in ihrer Unsichtbarkelt als auf das Ziel, auf welches der Jünger zu warten und sich zu rüsten hat in nicht ermattender Freudigkeit; so beschreibt der Hebräerbrief den Glauben als das Band, das die Gemeinde mit ihrem gehofften Besitz verknüpft und das sie in festem Beharren erhalten muss. So lagern sich alle Glaubensformen der apostolischen Zeit um Jesus und sein Wort herum als Entfaltung der Keime, die er gepflanzt hat. Was sie in Sonderrichtungen auseinanderlegen, trug er als ein Ganzes in sich.

Warum ging Jesus diesen Weg, auf dem sich sein ganzes Wirken dahin konzentrirte, die Basis für den Glaubensakt herzustellen, dadurch dass er Gott als den Gebenden erkennbar macht?

Es ist ein sich selbst zerstörender Widerspruch, wenn der Mensch meint, Gott nur als Objekt behandeln zu können, das sich ihm im Denken und Empfinden erschliessen soll zu Erkenntniss und Beseligung, ohne dass er ihn als Subjekt in seiner eignen Weisheit und Vollkommenheit anerkennen will. Das heisst schliesslich sich über Gott erhöhen wollen. Darum stellt Jesus vor die Aneignung des göttlichen Wissens uns zur Erkenntniss, vor den Empfang des göttlichen Lebens uns zur Verherrlichung den Glaubensakt, der sich vor Gottes Wissen und Wollen beugt. Die Gründung der Gemeinde auf Glauben ist das Zeugniss Jesu für die Superiorität Gottes über den Menschen, womit er ihn als den lebenden, wirkenden, gütigen behandelt hat.

Nichts sachliches bot Jesus seinen Jüngern dar, weil er das Herz des Menschen nicht mit herzlosem füllen, die Person nicht an unpersönliches binden, sondern seine eigenste persönliche Beziehung zum Menschen zu dessen Gut und Glück machen will. Auf den ihm hingegebnen Glauben konnte der die Gemeinde gründen, der in der Gewissheit stand: ich bin bei

euch alle Tage bis zur Vollendung der Welt, und diess mit einem Lebensreichthum, der ihn für alle zum wahrhaftigen Weinstock macht. So liegt in der Gründung der Gemeinde auf Glauben zugleich das umfassendste Selbstzeugniss Jesu für sein der Zeit überlegenes Geben und Lieben, für seine Königsmacht.

Indem Jesus das normale Verhalten des Menschen mit Glauben beginnen lässt, hebt es mit einem Nichtwissen und Nichtwollen, mit Lösung vom eignen Lebensinhalt und Verzicht auf sich selber an. Die Erhöhung erhält damit ihre Bedingung und Begründung in der Erniedrigung, die Begabung in der Entäusserung. Für den Sünder, der seine Produktion verdorben und die Fähigkeit zu derselben verloren hat, ist diess der einzig gangbare und gerechte Weg. Indem Jesus uns das göttliche Geben durch Glauben vermittelt, führt er es bis zu dem Punkt hinab, wo es sich dem Sünder zugänglich macht.

Jesus gab seinen Jüngern nicht sein Erkennen statt ihres eigenen und setzte nicht sein Wirken an Stelle des ihrigen; er gab ihnen keine Surrogate für ihre eigene Aktivität, welche sie derselben enthöben, so dass ihr eigner Lebensprocess gebunden und still gestellt würde. Er band ihr Verlangen an ihn und gestaltete dasselbe zum Kraft schöpfenden Akt, und aus dieser neu verliehenen Lebenswurzel erhebt sich nun ihr Erkennen und Wirken, zweifellos als seine Gabe, aber nicht nur als eine geliehene ihrem Wesen fremd bleibende, sondern voll und ganz als ihr eigenster Erwerb und Besitz, der nicht von ihnen aber in ihnen begründet in der Bethätigung ihrer Freiheit erlangt und behalten wird. Indem Jesus den Berührungspunkt zwischen uns und Gott in den Glauben verlegt, leitet er uns das göttliche Geben so zu, dass in ihm Raum und Ausrüstung zum intensivsten Selbstwirken im Erkennen und Thun enthalten ist. Die Gründung der Gemeinde auf Glauben ist somit der Ruf zur Freiheit und die Befähigung zu ihr, das

Ende der Vormundschaft, die Gewährung der Sohnesstellung; wir sind in die Würde von Mitarbeitern Gottes eingesetzt. Mit dieser Einsicht, dass nicht nur die dem Glauben gegebne Verheissung, sondern auch die Glaubensforderung selbst Offenbarung einer absoluten Güte ist, vollendet sich das Glaubensmotiv.

ERLÄUTERUNGEN.

1.

Die Benützung der jüdischen Litteratur für die neutestamentliche Exegese.

Vgl. Seite 27. Der chronologische und historische Wirrwarr in den Sammelwerken der Rabbinen lässt sich durch die hellenischtische Litteratur wenigstens einigermassen heben. Sie liefert den Beweis, dass die exegetische Tradition der Targume und Midrasche in beträchtlichem Umfang vorchristlich ist. Wird z. B. Gen. 4, 8[a] von den Jerusch. Targ. so erläutert: Kain klagte Gott der Ungerechtigkeit an und läugnete die künftige Vergeltung, Abel bejaht Gottes Gerechtigkeit, das kommende Gericht, die Auferstehung der Todten und das ewige Leben, so erhält diese Auslegung durch Philo migr. Abr. 399. Mang. 1, 447 ihre Datirung, wobei der Fall um so instruktiver ist, weil das Moment im Texte, welches die Tradition erzeugte, nur hebräisch vorlag, während die Sept. in andrer Weise geholfen hat. Die Tradition kann folglich nur palästinensisch sein, wandert aber, obgleich ihr Grund für die griechische Synagoge nicht erkennbar war, auch nach Alexandrien als jedermann bekanntes Gut, denn Philo behandelt sie als ebenso bekannt wie den Schrifttext selbst und bezieht sich auf sie, ohne sie erst anzuführen. Ebenso erhält die Deutung von Gen. 1, 1 im Fragmententargum: im Anfang d. h. in der Weisheit, durch Philo leg. alleg. I, 48 Mang. 1, 51, 47 ihre chronologische Fixirung, wo Philo unter den vielen Namen, welche die Weisheit in der Schrift hat, auch den anführt: ἀρχή. Die Deutung von מָקוֹם als Benennung Gottes aus Gen. 22, 4 vgl. Gen. 28, 32. Ex. 24, 10 ist älter als Philo: αὐτὸς ὁ θεὸς καλεῖται τόπος, quod a deo mitt. 574 Mang. 1, 630 vgl. Mang. 1, 229. Die Deutung des kuschitischen Weibes Mose's, Num. 12, 1,

von der äthiopischen Königstochter, wie sie das Jerusch. Targ. neben andern Deutungen gibt, wird bekanntlich von Josephus in aller Ausführlichkeit dem Schrifttext völlig koordinirt erzählt, etc.

Solche Datirungen stellen fest, dass die jüdischen Sammlungen, so spät sie sind und so vielerlei Bestandtheile sie in sich halten, doch zweifellos auch eine Quelle vorchristlicher Ueberlieferungen sind. Da nun das Evangelium, ehe es griechisch war, aramäisch und palästinensisch war und die neutestamentliche und die rabbinisch- theologische Sprachbildung also auf eine gemeinsame Wurzel zurückgehn, so wird nach einer ähnlichen Methodik wie diejenige, nach der die indogermanische Sprachvergleichung gearbeitet hat, das beiden Bildungen gemeinsame als der ihrer Trennung vorgängige sprachliche und begriffliche Besitz zu betrachten sein. חיי עלמא und *ζωὴ αἰώνιος*, דין גהנם und *κρίσις τῆς γεέννης*, מותא תנינא und *ὁ δεύτερος θάνατος*, חילי דשמיא und *οἱ ἄγγελοι καὶ αἱ δυνάμεις*, מלכותא דאלהא und *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*, אבונו דבשמיא und *ὁ πατὴρ ἡμῶν ὁ ἐπουράνιος*, ישתבק ליה und *ἀφεθήσεται αὐτῷ*, פלח בקושטא und *προσκυνεῖν ἐν ἀληθείᾳ* etc. sind durch ihre gegenseitige Korrespondenz in dasjenige Jerusalem und in diejenige Synagoge zurückverlegt, aus der das Evangelium hervorging. Analog verhält es sich auch mit dem Glaubensbegriff: so spät die jüdischen Quellen sind, die uns den Glauben an den Namen des Herrn, den Glauben an die Worte der Propheten, die an den Gott Abrahams gläubigen Heiden, die am Glauben kleinen, die im Herzen zertheilten geben, die Kongruenz dieser jüdischen Worte mit der neutestamentlichen Sprache zeigt, dass sie schon dem vorchristlichen Israel eigen sind.

Die Esraprophetie zähle ich zur palästinensischen Synagoge, ohne die Frage präjudiciren zu wollen, ob sie ursprünglich hebräisch oder aramäisch oder griechisch geschrieben sei. Mir scheint unzweifelhaft, dass ein Jude der griechischen Diaspora keinen so ausgeprägten Semitismus schrieb. Ihre Uebereinstimmung mit der von der Sept. gegebenen Zählung der egyptischen Jahre beweist für einen Griechen nichts, da diese auch Targ. Jer. Ex. 12, 40 sich findet und die Exegese von Gen. 15, 13, auf der sie beruht, nach welcher von dem Moment an, wo Gott mit Abraham redete, 400 Jahre zu zählen sind, jedenfalls nicht griechisch sondern palästinensisch ist. Dass schon die Sept. diese Exegese in den Text aufnahm, beweist wiederum, wie alt solche Traditionen sind.

2.

Polybs πίστις.

πιστός.

διδόναι τὰ πιστὰ περὶ συμμαχίας 2, 22, 3; λαβεῖν τὰ πιστὰ παρά τινος ὑπὲρ τῆς ἀσφαλείας 2, 41, 15.

ἀγωνιῶ σε μή ποτε οὐ πεισθῇς τοῖς ἐμοῖς λόγοις καίπερ οὖσι πιστοῖς 15, 7, 1; εὐθέως ἡγεῖσθαι πᾶν τὸ λεγόμενον πιστόν 3, 9, 4; εὐπαραδεκτοτέρας καὶ πιστοτέρας ποιεῖν τὰς ἰδίας ἐπινοίας 10, 2, 11; ἐκ τῆς τοιαύτης δημαγωγίας πᾶν τὸ λεγόμενον ὑπ' αὐτοῦ πιστὸν ἐγίγνετο 38, 3, 11; διὰ τῆς λοιδορίας ὑπέλαβε πιστότερος μὲν αὐτὸς φανήσεσθαι παραδοχῆς δὲ μᾶλλον ἀξιωθήσεσθαι τὰς ἐγκωμιαστικὰς ἀποφάσεις αὐτοῦ 8, 13, 2. 12, 13, 3.

οἱ πιστοὶ τῶν φίλων 8, 25, 3. 9, 11, 3; τῶν χιλιάρχων οἱ ἐπιτηδειότατοι καὶ πιστότατοι 14, 3, 5. 31, 22, 8. 10, 18, 15.

ἄκακος ὢν καὶ πρᾷος τῇ φύσει πιστῶς δὲ τὰ πρὸς αὐτὸν διακείμενος 3, 98, 5.

ἄπιστος.

ἀποθηριωθέντες οἷς ἐὰν μὲν συγγνώμην τινὰ προσάγῃς καὶ φιλανθρωπιαν ἐπιβουλὴν καὶ παραλογισμὸν ἡγούμενοι τὸ συμβαῖνον, ἀπιστότεροι καὶ δυσμενέστεροι γίγνονται πρὸς τοὺς φιλανθρωποῦντας 1, 81, 8; πάντων ἀπιστότατος καὶ παρανομώτατος 26, 5, 9.

ὥστε τοῖς ἀπρονοήτως θεωμένοις ἄπιστον φαίνεσθαι τὸ γιγνόμενον 10, 14, 8; ἀπίστῳ τὸ λεγόμενον ἐοικέναι δοκεῖ τισί 18, 18, 7. 15, 13. 32, 8, 8. 9, 21, 2. 34, 5, 7. ἄπιστον ἦν τὸ τῶν ἀποθνησκόντων πλῆθος 39, 2, 12; ἄπιστοι ἀμφισβητουμένων βεβαιωταί 4, 40, 3.

ἀπίστως ἀντέχειν 1, 58, 3; οἱ ἀπίστως διακείμενοι εἰ δή ... 4, 42, 6.

πίστις.

A. Die gegen andere in Wort und That bethätigte Zuverlässigkeit.

τηρεῖν, διατηρεῖν τὴν πρός τινα π. 1, 7, 7. 3, 90, 13. 5, 54, 1. 77, 6. 78, 6. 6, 56, 13; cf. 14 δι' αὐτῆς τῆς κατὰ τὸν ὅρκον π. τηρεῖν τὸ καθῆκον; τηρεῖν τὴν π. κατὰ τὸν ὅρκον 10, 16, 6; τετηρηκέναι τὴν π. καὶ λελυκέναι τὸν ὅρκον 6, 58, 4; auch sonst mehrfach.

διαφυλάττειν τὴν πρός τινα π. 1, 78, 8. 7, 14, 2. 16, 40, 6. 17, 15, 10. 18, 24, 9. 20, 13, 3. 22, 4, 3. 22, 27, 2. δύνανται τὴν π. ἐν τούτῳ τῷ μέρει διαφυλάττειν in Beziehung auf Bestechlichkeit 18, 18, 2.

νομίζοντες ἔχειν τὸ ἔθνος π. μάλιστα τῶν Ἑλληνικῶν 38, 1, 8; ἐμμένειν τῇ πρός τινα π. 1, 43, 3; τὴν τῶν Κελτῶν ἀθεσίαν

οὐκ ἐμμένειν ἐν τῇ π. 3, 70, 4; *τὴν μεγίστην οἰκειότητα καὶ π. τινὶ ἐναποδείξασθαι* 1, 82, 9; *π. ἣν ἐτύγχανον ἐκείνοις παρεσχημένοι* 10, 37, 7; *ἀντέχεσθαι ἀληθινῶς τῆς π.* 4, 33, 11; *ἀπερείδεσθαι πᾶσαν τὴν ἐξ αὐτῶν χάριν καὶ π. εἴς τινα* 24, 7, 1.

προςενέγκασθαι π. ἅμα καὶ χρείαν 3, 98, 4; *μεγίστην π.* 27, 14, 2; *παρακατατίθεσθαί τι εἰς τήν τινος π.* 15, 26, 3. *διδόναι* (*παραδ.*) *ἑαυτὸν εἰς τήν τινος π.* 2, 11, 5 und oft; *ἐγχειρίζειν ἑαυτὸν εἰς τὴν π.* 10, 40, 2 und mehrfach; *παραλαβεῖν*, *προσδέχεσθαι εἰς τὴν π.* 2, 11, 10. 12. 3, 29, 8. 15, 4, 2; *παρακαλεῖν εἰς τήν τινος π.* 18, 21, 5; *κεῖσθαι ἐν τῇ τινὸς π.* 3, 15, 5; *ἐνδήσασθαί τινα εἰς τήν τινος π.* 10, 34, 1; *ἐνδεδεμένοι εἰς τὴν τῆς συγκλήτου π.* 6, 17, 8; *ἐκδεσμεύειν τὴν ἑκατέρων π. εἰς ἀλλήλους* 3, 33, 8; *ἀθετεῖν τὴν π.* 8, 2, 5, *τοὺς ὅρκους καὶ τὴν π.* 11, 29, 3; *προδοῦναι τὴν πρός τινα π.* 2, 61, 10; *πάντας τοὺς τῆς π. ὅρους ὑπερβαίνειν* 25, 4, 3; *ἀφίστασθαι τῆς π.* fr. 79; *εὐλαβῶς διακεῖσθαι πρὸς τὴν τοιαύτην π.* 3, 52, 4.

θαῤῥεῖν ἐπὶ τῇ προγεγενημένῃ π. πρός τινα 9, 11, 4; *βεβαιοτέρα αὐτῷ ἡ ἐκ τούτων π. ὑπάρχει* 24, 8, 5. *προυπάρχει τινὶ ἰσχυρὰ συνήθεια καὶ π. πρός τινα* 31, 20, 8; *ἡ τῶν καθηγουμένων π. δεῖ κεῖσθαι ἐν τοῖς ἑπομένοις* 9, 14, 3; *μέγιστον δεῖγμα περὶ τοῦ τί δύναται προαίρεσις καλοκαγαθικὴ καὶ π.* 7, 12, 9.

καλὸν ἡ π. 22, 21, 11; *περὶ πλείστου ποιεῖσθαι τὴν περὶ τοὺς πρεσβευτὰς π.* 15, 4, 10; *περὶ πλείονος ποιεῖσθαι τὴν πατρίδα καὶ τὴν ταύτης π. τῆς περιβλέπτου καὶ μακαρίστης δυναστείας* von Scipio 10, 40, 9; *τὸν κατὰ μέρος χειρισμὸν τῶν πραγμάτων ποιεῖσθαι διὰ τῆς τῶν φίλων π.* 2, 4, 7; *ὡς αὐτῷ δοκεῖ συμφέρειν ἐκ τῆς ἰδίας π.* 28, 1, 9; *βεβαιοῦν τὸ δίκαιον δημοσίᾳ π.* 3, 23, 4; *ὀφείλεσθαι*, *ὀμνύναι δημοσίᾳ π.* 3, 22, 9. 25, 7; *ἀναλαβεῖν τὴν τῶν κοινῶν πρόνοιαν καὶ π. εἰς σφᾶς αὐτοὺς* 6, 9, 3.

εὔνοια καὶ π. 3, 98, 2. 4, 33, 11. 11, 12, 2 cf. 7, 14, 5; *πατρὸς ἔχειν διάθεσιν κατὰ τὴν εὔνοιαν καὶ π. πρός τινα* 8, 17, 9; *ἡ πρὸς τοὺς γονεῖς εὔνοια καὶ π.* 7, 8, 9; *π. καὶ χάριτος ἀπόδοσις* 2, 49, 9; *οἰκειότης καὶ π.* 1, 82, 9; *φιλία καὶ π.* 10, 34, 1; *ἡ ἐξ αὐτῶν χάρις καὶ π.* 24, 7, 1; *συνήθεια καὶ π.* 31, 20, 8; *π. ἅμα καὶ χρεία* 3, 98, 4. 10, 37, 7; *φυλακὴ π. καὶ πραγμάτων κοινωνία* 2, 61, 11. 5, 35, 1. 16, 40, 3; *ἡ π. καὶ ἡ ὅλη καλοκαγαθία* 2, 39, 10 cf. 7, 12, 9; *ἡ τῶν κοινῶν πρόνοια καὶ π.* 6, 9, 3.

B. Die Zuverlässigkeit des Worts.

ὁ λόγος ἔχει π. διὰ τῶν πάλαι γεγονότων 4, 33, 1; *καὶ μὴν τὸ παρ' Εὐριπίδῃ πάλαι καλῶς εἰρῆσθαι δοκοῦν τότε δι' αὐτῶν τῶν ἔργων ἔλαβε τὴν π.* 1, 35, 4; *τὸ ἡμῖν ἐν ἐπαγγελίᾳ καὶ*

φάσει μόνον εἰρημένον νῦν δι' αὐτῶν τῶν πραγμάτων τὴν π. εἴληφε 7, 13, 2. 8, 4, 1. *αἱ μὲν οὖν ἀληθεῖς αἰτίαι τοῦ ῥεῖν ἔξω τὸν πόντον αἵδ' εἰσίν, οὐχ ἐξ ἐμπορικῶν ἔχουσαι διηγημάτων τὴν π. ἀλλ' ἐκ τῆς κατὰ φύσιν θεωρίας* 4, 39, 11. 6, 54, 4. 18, 20, 3. *τὰ τελευταῖα γεγονότα ἱκανὴν ἂν παράσχοι π. τοῖς ὑφ' ἡμῶν εἰρημένοις* 4, 33, 7; *βουλόμενος π. παρασκευάζειν τοῖς μέλλουσι λέγεσθαι* 32, 16, 2; *ἵνα καὶ τὰ τῆς προαιρέσεως μὴ μόνον διὰ τῆς ἡμετέρας ἀποφάσεως ἀλλὰ καὶ δι' αὐτῶν τῶν πραγμάτων πίστεως τυγχάνῃ* 2, 42, 2; *ἀνάγκη λαμβάνειν τὴν πρώτην π. τὴν παραίνεσιν* 11, 10, 2. Vgl. *οὐκ ἐν μικρῷ προσλαμβάνεσθαι τὴν τοῦ συγγραφέως π. τὸ δὲ πλεῖον ἐξ αὐτῶν τῶν πραγμάτων ποιεῖσθαι τὰς δοκιμασίας* 3, 9, 5; *πρὸς τὴν Ἐχεκράτους π. ἀπερεισάμενος* 12, 11, 7.

C. Pfand, Garantie, Beweis.

εἰσὶν ἐνδεχόμεναι πίστεις ὅρκοι τέκνα γυναῖκες, τὸ μέγιστον ὁ προγεγονὼς βίος 8, 2, 3. 29, 2, 2; *αἱ ὑπὲρ τῶν πίστεων συνθῆκαι* 5, 37, 3; *εὐδοκούμεναι ἀμφοτέροις πίστεις* 2, 49, 9. 51, 7; *ἐπὶ τῶν σφαγίων τοὺς ὅρκους καὶ τὰς π. διδόναι ἀλλήλοις* 4, 17, 11; *π. διδόναι ὑπὲρ ἀσφαλείας* 9, 27, 11. 8, 20, 10; *τῶν ἐπαγγελιῶν* 3, 100, 3; *λαβεῖν τὰς π. ἐφ' ᾧ μηδένα μηδενὶ μνησικακήσειν* 11, 30, 3. 29, 12; *λαβεῖν π. τὰς εἰθισμένας* 21, 9, 10. 4, 17, 9. 24, 6, 6. 8, 2, 2. 17, 9. 27, 8. 9, 31, 4. *ποιεῖσθαι τὰς π. πρός τινα* 5, 35, 1; *τίθεσθαι πίστεις πρός τινα ὑπὲρ τῆς φιλίας καὶ συμμαχίας* 3, 67, 7. 5, 60, 10; *ἀθετεῖν τὰς πρός τινα π.* 24, 6, 7. 23, 16, 5; *παρ' οὐδὲν ποιεῖσθαι τὰς π.* 16, 13, 3; *ὅσιόν ἐστι τὸ τὰς ἐγγράπτους πίστεις βεβαιοῦν* 9, 36, 12; *ἀνασκευάζειν τὰς μεγίστας π. παρ' ἀνθρώποις* 9, 31, 6.

ὁμήρους δοῦναι πίστεως χάριν, πίστιν τούτων 15, 18, 8. 21, 14, 8. 31, 12, 2; *ἱκανήν τινι παρέχεσθαι πίστιν πρός τι* 2, 58, 7. 52, 4. fgr. gr. 65; *ῥᾴδιον ὑπὲρ τούτου λαβεῖν π.* 18, 18, 7; *αὐτόθεν ἔχειν τὴν π.* 12, 21, 9; *χρήσασθαι μαρτυρίῳ πρὸς πίστιν τῶν εἰρημένων* 23, 1, 9. 21, 9, 4. 2, 38, 11; *ἱκανὸν ὑπάρχει, ἀρκεῖ πρὸς π.* 12, 20, 3. 3, 10, 7.

παραδείγματα πρὸς π. 10, 47, 6; *ὑποδείγματος καὶ π. ἕνεκεν* 6, 54, 6; *ὑπερτίθεσθαι τὴν π. τῆς στερηθείσης ἀποφάσεως* 7, 13, 5.

D. Kredit, Vertrauen, das man bei andern geniesst.

μεγίστην παρά τινι π. ἔχειν 30, 2, 1. 32, 22, 5; *πίστεως τυγχάνειν παρά τινι, ὑπό τινος* 6, 2, 13. 12, 14, 7; *περιποιήσασθαι π. παρά τινι* 13, 4, 8. 24, 9, 6; *πίστεως ἀντιποιεῖσθαι* 2, 47, 5; *διορθοῦσθαι τὴν αὐτῶν π. παρὰ τοῖς συμμάχοις* 1, 7,

12; *χρήσασθαι Ἀχαιοῖς καὶ τῇ τούτων π.* 2, 39, 4; *τοὺς λόγους τῶν ἀντιπολιτευομένων τῇ π. ἐκβαλεῖν* 11, 10, 6; *ἡ προγεγενημένη π.* 5, 2, 10. 7, 11, 6. 7. 5, 78, 4; *ἡ τοῦ λέγοντος π. καὶ ἡ τῶν λεγομένων ἀλήθεια* 3, 64, 11; *σκοπεῖν ὑπὲρ τῆς τῶν ἐγχειρισάντων τὴν πρᾶξιν πίστεως* 8, 18, 6; *πίστιν τινὶ παρασκευάζειν πρὸς τοὺς πολίτας* 8, 26, 7. 9; *οὐδενὸς δευτερεύειν οὔτε κατὰ τὴν π. οὔτε κατὰ τὰς πράξεις* 18, 38, 5 *ἀποβαλεῖν τὴν παρά τινι π.* 7, 14, 5.

ἡ παρ' ἐκείνοις ἀποδοχὴ αὐτοῦ καὶ π 1, 43, 4 cf. 6, 2, 13; *π. καὶ δύναμις* 32, 22, 5. 13, 4, 8; *ἡ προστασία καὶ ἡ π.* 1, 9, 2. *συγγνώμη καὶ π.* 12, 14, 7; *ἡ π. καὶ αἱ ἔννοιαι τῶν πραγμάτων* 11, 10, 6.

Objektiv gewandt: *τὴν πρὸς τοὺς ἔκτους ἀπάντησιν ἀξίαν ποιεῖσθαι τῆς ἐγκεχειρισμένης αὐτῷ π., αὕτη δ' ἦν ἡ σφραγὶς καὶ τὸ τοῦ βασιλέως σῶμα* 16, 22, 2; *ἡ τῆς ἐφοδείας π. εἰς τοὺς ἱππεῖς ἀνατίθεται* 6, 35, 8; *ἐγχειρίζειν τινὶ ταύτην τὴν π.* 5, 41, 2; *παραλαβεῖν τὴν π. ταύτην* 8, 27, 8 cf. *παραλαβεῖν ἐν πίστει τὴν πόλιν παρά τινος* 22, 25, 3.

E. Vertrauen, das man selbst erweist.

ἀμεταμέλητον αὐτοῖς ἔσεσθαι τὴν π. 24, 12, 11. *πᾶσαν εἴς τινα ἀνακρεμάσαι τὴν π.* 8, 21, 3. *μεγάλην εὔνοιαν καὶ π. ἐνεργάζεσθαι τοῖς πολιτικοῖς καὶ πρὸς αὐτὸν καὶ πρὸς τὰ κοινὰ πράγματα* 10, 17, 15, vgl. die Stellen unter D.

F. Ueberzeugung, Gewissheit.

ὅτι μὲν οὖν πᾶσι τοῖς οὖσιν ὑπόκειται φθορὰ καὶ μεταβολή, σχεδὸν οὐ προσδεῖ λόγων· ἱκανὴ γὰρ ἡ τῆς φύσεως ἀνάγκη παραστῆσαι τὴν τοιαύτην π. 6, 57, 1; *πειρατέον δι' αὐτῆς τῆς ἱστορίας ἱκανὴν παριστάναι π. τοῖς ἀκούουσιν* 4, 40, 3; *τῆς ἀρχῆς ἀγνοουμένης ἢ καὶ νὴ Δί' ἀμφισβητουμένης οὐδὲ τῶν ἑξῆς οὐδὲν οἷόντε παραδοχῆς ἀξιωθῆναι καὶ πίστεως· ὅταν δ' ἡ περὶ ταύτης ὁμολογουμένη παρασκευασθῇ δόξα, τότ' ἤδη καὶ ὁ συνεχὴς λόγος ἀποδοχῆς τυγχάνει παρὰ τοῖς ἀκούουσιν* 1, 5, 5; *παντελῶς βραχύ τι νομιστέον συμβάλλεσθαι τὴν κατὰ μέρος ἱστορίαν πρὸς τὴν τῶν ὅλων ἐμπειρίαν καὶ π.* 1, 4, 10; *περί γε μὴν τοῦ παρ' ὅλον τὸν βίον ἀληθεύειν μεγίστην ἐποιήσατο σπουδήν· τοιγάρτοι βραχέα καὶ τὰ τυχόντα ἀποφαινόμενος μεγάλην ἐγκατέλειπε π. τοῖς ἀκούουσιν* 11, 10, 4, vgl. die Stellen unter B. und C.

ἀπιστία.

ἦν ἀσαφίας ἀπιστίας ἀμιξίας ἅπαντα πλήρη 1, 67, 11; *ἐξεργάζεσθαι ἀπιστίας καὶ μῖσος καθ' ἑαυτοῦ* 5, 98, 7; *οὐδεὶς ἂν ἑκὼν εἰς πρόδηλον ἀπιστίαν καὶ καταφρόνησιν ἔδωκεν ἑαυτόν* 32, 8, 10; *τιθεὶς ὑπὸ τὴν ὄψιν τὴν τῶν Ῥωμαίων πρᾳότητα καὶ με-*

γαλοψυχίαν παρὰ τὴν Καρχηδονίων ἀπιστίαν καὶ βαρύτητα mit Beziehung darauf, dass die Karthager Geisseln gefordert, die Römer sie frei gegeben hatten 3, 99, 7.

βουλομένων τῶν ἀνθρώπων μὴ μόνον ἀκούειν ἀλλὰ καὶ βλέπειν τὸν λέγοντα διὰ τὴν ἀπιστίαν τῶν ἀναγορευομένων 18, 29, 8.

πιστεύειν.

A. aktiv.

πιστεύειν ταῖς ὀχυρότησι τῶν τόπων 3, 67, 9 und oft; τῷ ταχυναυτεῖν 1, 23, 9. 2, 10, 6; ταῖς ἐκ τῶν τόπων ἀσφαλείαις 1, 74, 6; ταῖς χερσί 3, 10, 6. 14, 7, 5; τῇ τινος συμμαχίᾳ 3, 15, 8 cf. 10, 6, 2; τῇ τινος ἐφεδρείᾳ 24, 12, 2; τῇ παρουσίᾳ τινός 3, 40, 7; τῷ πλήθει τῶν σφενδονητῶν 5, 52, 5 cf. 11, 32, 7. 33, 3. 15, 13, 2; ταῖς ἐμπειρίαις τῶν ἡγεμόνων καὶ ταῖς ἀρεταῖς 11, 29, 6. 5, 20, 7; τῇ τῶν πολιτῶν εὐνοίᾳ 3, 34, 7 cf. 5, 20, 5; ταῖς συνθήκαις 5, 37, 4; τίσι πιστεύσας ἀνδράσι καὶ τόποις Ἀννίβας ἐπεβάλετο καταλύειν τὴν Ῥωμαίων δυναστείαν 2, 14, 2. 15, 1, 9; πιστεύσαντες Ἀχαιῷ ἀνεδέξαντο τὸν πόλεμον 4, 48, 13. frg. hist. 6. 11, 29, 4. 5, 60, 2. αὐτῷ πιστεύειν καὶ τοῖς χρήμασιν 6, 2, 10 cf. 16, 30, 4; τῇ τύχῃ π. (Gegensatz νοῦν ἔχειν) 10, 3, 7; οὐ τῇ τύχῃ π. ἀλλὰ τοῖς συλλογισμοῖς 10, 7, 3. — Der Dativ nennt nicht den Grund, sondern den Anlass der Zuversicht: τῇ τοῦ Ῥοδίου τόλμῃ πιστεύσαντες καὶ πλείους ἀπεθάῤῥησαν τὸ παραπλήσιον ποιεῖν 1, 47, 3. — Ohne Dativ: sie eilen mit dem Kopfe des Machanidas der Phalanx nach, χάριν τοῦ πιστεύσαντας ἔτι μᾶλλον ἀνυπόπτως καὶ τεθαῤῥηκότως ποιήσασθαι τὸν ἐπιδιωγμόν 11, 18, 7. Ἀχαιὸς καὶ διὰ τῶν ἀνακρίσεων τῶν τοῦ Ἀριανοῦ καὶ μάλιστα διὰ τῶν παρὰ τοῦ Νικομάχου συνθημάτων πιστεύσας 8, 19, 8; διαπιστῶν ἐξήταζε τὰς κατὰ μέρος ἐπινοίας αὐτῶν· μετὰ δὲ ταῦτα πιστεύσας καὶ νομίζων ὡσανεὶ σὺν θεῷ γίγνεσθαι τὴν ἐπιβουλὴν 8, 19, 3; ἐπὶ τόσον πιστεύειν ὥστε 3, 52, 7; θαῤῥεῖν καὶ πιστεύειν αὐτὸν συνεργὸν ἕξειν νομίζοντα ἀληθινώτατον 3, 11, 8. 4, 17, 11.

τοῖς δὲ πιστεύοντες ὡς ὑπηκόοις καὶ φίλοις ἀληθινοῖς πᾶν τὸ παραπῖπτον ἐξ ἑτοίμου παραγγέλλειν 3, 12, 6; διὰ τὸ μάλιστα τούτῳ πιστεύειν καὶ χρῆσθαι πρὸς τὰς ἐπιφανεστάτας πράξεις 17, 17, 1. 1, 79, 12. 80, 3. 8, 19, 5; μὴ π. τοῖς τυχοῦσιν 9, 14, 3; μηδενὶ π. ῥαδίως 8, 23, 11; τὸ μηδενὶ π. εἰς τέλος ἄπρακτον 8, 2, 2; εἰκῇ καὶ ἀκρίτως πιστεύσας οἷς ἥκιστ' ἐχρῆν 8, 1, 8; π. τῇ παρούσῃ καταστάσει 4, 7, 7; μὴ π. τῇ ὑπὸ τοῦ στρατηγοῦ γεγενημένῃ φιλανθρωπίᾳ πρὸς τοὺς αἰχμαλώτους 1, 79, 11.

ἐγχειρίζειν σφᾶς αὐτῷ καὶ π. 21, 2, 10 cf. frg. 102; πάντας εὔνους αὐτῷ καὶ πεπιστευκότας ἔχειν 5, 57, 8.

τούτῳ ἐπεπιστεύκει καὶ διετέτακτο περὶ τῆς ὅλης ἐπιβουλῆς 16, 37, 3; ἕνα καθιστάνειν στρατηγὸν καὶ τούτῳ πιστεύειν ὑπὲρ τῶν ὅλων 2, 43, 2. 22, 25, 3.

σφαλεῖν τὰς τῶν πιστευσάντων ἐλπίδας 11, 2, 11. 10, 25, 9. 3, 81, 8.

πιστεύειν τοῖς εἰδόσιν τὴν ἀλήθειαν 15, 26, 6. 34, 5, 9. 8. 31, 14, 5. 34, 13, 2. 7, 3, 4. 34, 5, 8; πιστεῦσαι τοῖς γραφομένοις 5, 42, 9. 3, 26, 5. 3, 75, 2; οἱ πεπιστευκότες τοῖς εἰρημένοις 9, 33, 1. 10, 38, 1. 16, 11, 6; μηδενὶ τῶν λεγομένων ὀξέως καὶ ἀκρίτως π. 4, 85, 4; ὁρῶντες τὸ γεγονὸς μὴ πιστεῦσαι τοῖς συμβαίνουσι 5, 18, 10. Ohne Dativ: οἱ δὲ τῆς ἐπαγγελίας μὲν ἀσμένως ἤκουσαν οὐ μὴν ἐπίστευόν γε 1, 46, 5. 15, 28, 6. 23, 4. 38, 5, 5; τὰ παρὰ φύσιν γιγνόμενα καὶ παρὰ τὴν κοινὴν ἔννοιαν τῶν ἀνθρώπων εἰς ἅπαξ μὲν καὶ πρῶτον σπουδάζομεν ἃ μὲν ἰδεῖν ἃ δὲ ἀκοῦσαι χάριν τοῦ γνῶναι τὸ μὴ δοκοῦν δυνατὸν εἶναι διότι δυνατόν ἐστιν, ὅταν δὲ πιστεύωμεν οὐδεὶς τοῖς παρὰ φύσιν ἐγχρονίζων εὐδοκεῖ 15, 36, 6.

διότι oder ὅτι treten an: περὶ πάντων Δημητρίῳ πιστεύει διότι τὰ μὲν γέγονε τὸ δὲ ἔσται καθάπερ δίκαιόν ἐστι γίγνεσθαι 24; 2, 9; πιστεύσας εὐήθως ὅτι ποιήσονται τὸν ἐπάνοδον 4, 10, 1, μὴ π. ὅτι νενικήκασιν von den Thebanern nach der Schlacht bei Leuktra 2, 39, 8; οὐκ ἂν εὐχερῶς δύναιτο π. διότι 10, 47, 9. 8. 18, 17, 7. 40, 4, 7.

ὡς mit absol. Genetiv für die illusorische Zuversicht: προχείρως πιστεύσαντες ὡς ἀπεγνωκότος βοηθεῖν Γαρσυήριδος 5, 72, 7.

Acc. c. Inf. πιστεύοντες ἀπὸ τοῦ κρατίστου γίγνεσθαι τὴν ἐπιβολήν 8, 19, 4. 12, 12, 3. 25, 8. vgl. ὅπερ οὐδὲ πιστεῦσαι ῥάδιον 1, 38, 6.

B. passiv.

Mit persönlichem Subjekt: ἄνδρες πρεσβύτεροι καὶ μάλιστα πιστευόμενοι 16, 31, 4; ἐπιστεύοντο παρὰ τοῖς Ταραντίνοις 8, 26, 10. 22, 12, 11; ὑπὸ τῆς τῶν πιστευθέντων ἀθεσίας ἡττηθεὶς 8, 23, 10. 2, 5. 2, 7, 9.

πιστεύεσθαι περὶ τῶν ὅλων 13, 2, 3. ὁ πεπιστευμένος παρὰ Ῥωμαίων ἀνήρ 3, 69, 1. 8, 20, 6.

πεπιστεῦσθαί τι τῶν φυλακτηρίων 8, 17, 5; πιστευθῆναι τὴν ἐπιμέλειαν τῶν ὅλων ὑπὸ τοῦ βασιλέως 31, 26, 7; ταλάντου μόνον πιστευθῆναι 6, 56, 13; τῆς κύπρου καὶ τῶν ἐν ταύτῃ προσόδων 18, 38, 6.

πρὸς τὸ πιστεύεσθαι διότι πράττει κατά τινα λόγον 32, 21, 9. 18, 28, 9.

Mit sachlichem Subjekt: διαβολὴ πιστευομένη παρ' ἐνίοις 18, 28, 8. 27, 13, 14. 11, 25, 9; οὐχ ἕνεκα τῆς πιθανότητος

τῶν εἰρημένων ἀγωνιῶν μὴ πιστευθῇ παρά τισιν 3, 9, 2; μὴ γὰρ γιγνομένου τούτου (die Niederlage des Perseus) καὶ πιστευθέντος οὐκ ἄν μοι δοκεῖ πειθαρχῆσαι τοῖς ἐπιταττομένοις Ἀντίοχον 29, 11, 13; καταπεφήμισται καὶ πεπίστευται παρὰ τοῖς Βαργυλιήταις διότι τὸ τῆς Ἀρτέμιδος ἄγαλμα οὔτε νίφεται τὸ παράπαν οὔτε βρέχεται 16, 12, 3.

Mit Acc. c. Inf. Πτολεμαῖος ὁ Σωσιβίου παρῆν ταῦτα πάντα ἐζηλωκὼς καὶ πεπιστευμένος αὐτὸν μὲν ἄνδρα γεγονέναι διὰ τὴν ἐκδημίαν καὶ διὰ τὸ Μακεδόσιν ὡμιληκέναι τοὺς δὲ κατὰ τὴν Ἀλεξάνδρειαν ἀνδράποδα καὶ βλάκας διαμένειν 16, 22, 5.

ἀπιστεῖν.

τοῖς Ἀχαιοῖς ἀπιστεῖν, nicht wegen übler Gesinnung aber wegen mangelnder Waffenübung 4, 7, 6. 22, 7. φοβεῖσθαι οὐδένα πλὴν τοὺς θεούς, ἀπιστεῖν δὲ τοῖς πλείστοις τῶν παρόντων 17, 1, 7; ἀπιστεῖν αὐτῷ καὶ φυλάττεσθαι 9, 18, 9. 5, 87, 2. 5, 10. 3, 35, 4. 60, 8. 98, 1. 10, 35, 6; ἀπιστεῖν τῇ τύχῃ 15, 5, 5. Ohne Dativ: νᾶφε καὶ μέμνασ' ἀπιστεῖν aus Epicharmos 18, 23, 4 und 31, 21, 14; 3, 11, 9.

Mit Dat. und Inf.: ἐστρέβλωσαν πόλλους οἷς ἠπίστησαν ἔχειν κεκρυμμένον διάφορον 4, 18, 8.

ὧν τοὺς μὲν ἐκπληττομένους τὴν ἀσέβειαν τοὺς δ' ἀπιστοῦντας τοὺς δ' ἀγανακτοῦντας ἐπὶ τοῖς γιγνομένοις προστρέχειν 2, 59, 2. 3, 41, 8. 11, 3, 4. 15, 28, 6.

θαυμάζοντες τὸ γεγονὸς ἠπίστουν τοῖς ὁρωμένοις 8, 23, 1; τῷ δὲ μεγέθει τῆς ταινίας οὐδαμῶς ἀπιστητέον· εὔηθες γάρ 4, 41, 8. 3, 61, 1.

ἔτι μᾶλλον ἠπίστει τὰ λεγόμενα περὶ τοῦ Προυσίου 32, 26, 4.

τίς γὰρ οὐκ ἂν ἀπιστῆσαι πῶς Ῥωμαῖοι πολλαῖς ἡττημένοι μάχαις ὅμως οὐκ εἴκειν οἷοί τ' ἦσαν 9, 3, 6.

ἐλπὶς ἀπιστουμένη ἀλλήλοις 10, 16, 9.

Komposita.

καταπιστεύειν ταῖς ἰδίαις δυνάμεσι 2, 3, 3; τοῖς σφετέροις πράγμασι 3, 80, 3. 70, 7 τοῖς παροῦσι καιροῖς 5, 34, 3.

διαπιστεύειν τὴν ἐπὶ τάδε τοῦ Ταύρου δυναστείαν Ἀχαιῷ 5, 40, 7.

πρὸς τοὺς μὲν ὑλώδεις τόπους ὑπόπτως εἶχον τοῖς δὲ ἐπιπέδοις καὶ ψιλοῖς ἀπεπίστευον 3, 71, 2.

διαπιστεῖν ἀλλήλοις 4, 71, 6. 8, 23, 9. τὸν τόπον ὑποπτεύειν καὶ παντὶ τῷ φαινομένῳ διαπιστεῖν 15, 21, 6; τῇ τύχῃ 1, 35, 2; τοῖς σφετέροις πράγμασι 25, 5, 8. 16, 24, 2. 1, 67, 13. 5, 40, 2. 61, 4. 47, 5. 52, 4. 13, 5, 1. 31, 6, 5. 20, 4. 35, 3, 6. Ohne Dativ 2, 21, 5. 36, 6. 8, 19, 2.

διαπορεῖν καὶ διαπιστεῖν 1, 78, 5. 32, 13, 9. 15, 21, 5; εὐλαβεῖσθαι καὶ διαπιστεῖν τοῖς λεγομένοις 3, 52, 6. 4, 8, 12. 12, 14, 5.

Medial: τὸ πολὺ μέρος τῶν ἀνθρώπων διαπιστούμενον καὶ δοκοῦν ὡσανεὶ καθ' ὕπνον ἀκούειν τῶν λεγομένων διὰ τὸ παράδοξον τοῦ συμβαίνοντος 18, 29, 7.

πιστώσασθαι.

πιστωσάμενοι περὶ τῶν ὅλων πρὸς ἀλλήλους ἐφ' ᾧ 18, 22, 6. τοῦτον διὰ πλειόνων λόγων πιστωσάμενος καὶ παρασκευάσας εὔνουν αὐτῷ καὶ πρόθυμον 8, 17, 2; πιστώσασθαι τὰς προτεινομένας δωρεάς 1, 43, 5.

ἀξιόπιστος.

ἀνὴρ ἀ. 11, 10, 1; τὸ τῆς ἐπαγγελίας ἀ. 3, 44, 7; πάντως ἐνομίσαμεν αὐτὴν (die Tafel Hannibals) περί γε τῶν τοιούτων ἀξιόπιστον εἶναι 3, 33, 18.

οἱ ἀξιοπίστως ψευδόμενοι τῶν συγγραφέων 3, 33, 17; ταῦτα λέγειν αὐτὸν οὕτως ἀξιοπίστως ὥστε 12, 9, 3; ἀξιοπίστως ἐνιεὶς τὰς κατ' αὐτῶν διαβολάς 28, 4, 10.

καταξιοπιστεύεσθαι τῶν τηλικούτων ἀνδρῶν 12, 17, 1.

3.

Philo's πίστις [1]).

πιστός.

σοφὸν καὶ πιστὸν μὲν εὑρεῖν ἕνα μόνον ἔργον, φαύλων δὲ τὸ πλῆθος ἀναρίθμητον 1, 64, 22 cf. 2, 272, 18; πιστοὶ κριθέντες 1, 289, 36; νόμων ἄριστοι φύλακες καὶ ἐθῶν πιστοὶ ταμίαι 1, 369, 3; μνήμη φύλαξ πιστή 1, 204, 17; πιστὸς τούτου μάρτυς ὁ νομοθέτης 1, 166, 36; πιστότερος οὐδεὶς ὑφηγητὴς γνωρίμου μαρτυρεῖν von Aristoteles in Bezug auf sein Zeugniss über Platon 2, 490, 28; πιστὸν καὶ τοῦτο ἀνεφαίνετο vom dritten am Dornbusch Mose gegebnen Zeichen, das erst später vollziehbar ist 2, 93, 38; πιστότερα ὄψις ὤτων 1, 369, 13. 2, 124, 1.

ὁ δίκαιος Νῶε, Ἀβραὰμ ὁ πιστός 1, 259, 23; θεὸς ὁ καὶ πρὸς ἀλήθειαν μόνος πιστός 1, 486, 3; π. μόνος ὁ θεὸς καὶ εἴ τις θεῷ φίλος καθάπερ Μωσῆς 1, 128, 1; ψευδωνύμοις πιστὸν ἀληθῆ θεὸν συγκρίνειν 1, 364, 8; ὁ θεὸς καὶ λέγων π. ἐστι 1, 181, 35; οὐ δι' ὅρκον π. ὁ θεὸς ἀλλὰ δι' αὐτὸν καὶ ὁ ὅρκος βέβαιος 1, 181, 39; ὁ πιστὸς τοῦ θεοῦ βωμός 1, 190, 23.

---

1) Die Zahlen beziehen sich auf Mangey.

Num. 12, 7, das Lob Mose's, citirt: 1, 132, 44. 108, 10. 78, 22. 128, 1.

Deut 32, 4 *θεὸς πιστός* citirt 1, 606, 12.

Δαβίδ περιόντος οὐδ' οἱ πρόπαπποι τούτων ἦσαν πιστῶς γεγεννημένοι 1, 427, 23.

ἄπιστος.

ἀσεβείας καὶ ἀθεότητος ἑταῖροι πρὸς δὲ τοὺς ὁμοίους ἄπιστοι 1, 368, 38; *ψευδορκότατος ἀπιστότατος* 1, 412, 14; *ἀσύμφωνος ἄπιστος ἀπειθής* 2, 268, 42. *Γάϊος πρὸς τἄλλα πάντα τὴν φύσιν ἄπιστος ὡς εἰ καί τι χρηστὸν ἐργάσαιτο μετανοεῖν εὐθύς* 2, 595, 31; *οἱ ἄπιστοι οὗτοι* die Korachiten 2, 178, 16.

ἄπιστος εἰ μὴ πεπίστευκεν καὶ νῦν καὶ ἀεὶ τὰς τοῦ θεοῦ χάριτας ἀφθόνως τοῖς ἀξίοις προσνέμεσθαι 1, 119, 31; *κἂν εἰ ἄπιστοι γεγόνασίν τινες* 2, 546, 7.

γένεσις ἡ πάντα ἐξ ἑαυτῆς ἄπιστος 1, 486, 2; *ἀκοὴ ἡ ἄπιστος καὶ ἀβέβαιος* 2, 10, 24. 358, 13; *πίστις ἄπιστος* 1, 665, 2.

Dass der Mensch das Meer befährt, ist *τὸ πάντων ἀπιστότατον πραγμάτων* 2, 362, 7. *πρᾶγμα ἄπιστον καὶ μεῖζον ἢ κατὰ γνώμην ἀνθρωπίνην* 1, 28, 10; *τὰ ἄπιστα λαμβάνει πίστιν* durch den Eid 1, 622, 19; das Manna *ἄπιστος ὄψις* 2, 112, 49; die Traube der Kundschafter *ἄπιστος θέα* 2, 117, 44; die Ereignisse am rothen Meere *μύθων ἀπιστότερα* 2, 174, 4; *τὸ περὶ τὸ πρᾶγμα ἄπιστον* von der Geburt Isaaks 2, 17, 25; *ἄπιστα καὶ μείζονα ἐλπίδων* von der Erhöhung Josephs 2, 76, 37; *ἐπιδείξασθαι ἄπιστα καὶ μεγάλα* von Bileams Zauberei 2, 122, 39; *ἄπιστοι πράξεις* vom goldnen Kalbe 2, 160, 14; *ἄπιστον ἴσως τοῖς μὴ πεπονθόσιν ἀρετὴν τὸ λεγόμενον*, dass nämlich der Tugendhafte jedem Schmerze überlegen sei 2, 449, 39; *σφόδρα ἄπιστον ἐνόμιζον εἰ Γάϊος τοσαύτην ἐνδέδεκται μεταβολὴν πρὸς τἀναντία* 2, 556, 27.

ἀχαρίστως καὶ ἀπίστως φύσει τῇ δούσῃ προςενεχθῆναι 1, 516, 47.

πίστις.

A. Gewähr, Garantie, Beweis.

πίστις τῶν μελλόντων ἡ τῶν προγεγονότων τελείωσις 2, 179, 15; *πίστις τῶν ἀδήλων τὰ ἐμφανῆ* 2, 125, 12; *λόγου π. ἔργον* 2, 678; *σαφεστάτης ἔγγυς παρακειμένης π.* 2, 190, 19; *ἡ ἐνάργεια τράνην παρέχουσα π.* 2, 253, 39; *ἐναργῆ π. δύνασθε λαβεῖν ἐξ ὧν ὁρᾶτε* 2, 75, 13; *ἐμφανεστάτην π. ἔχει τι τὴν λεχθεῖσαν ἤδη* 1, 12, 46; *ἀμάρτυρος π. ὀφθαλμοῖς βεβαιουμένη* 1, 168, 5; *τὴν ἀναδίπλωσιν ἔχων οὐ περιττὴν ἀλλὰ πρὸς ἔλεγχον βεβαιοτέρας π.* vom Traum Pharao's 2, 56, 50; *πρᾶγμα οὕτως ἐμ-*

φανές, ὃ τὰς ἀποδείξεις εἶχεν ἐξ ἑαυτοῦ καὶ μὴ δεόμενον τῆς ἐκ λόγων ἀληθεστέρας π. 2, 123, 49. Gott wirkt am Sinai im Geiste der Anwesenden die Vorstellung seiner Gegenwart εἰς βεβαιοτάτην π. τῶν μελλόντων νομοθετεῖσθαι 2, 679, und auch sonst sehr häufig.

Plural: τὸ μὲν κεφάλαιον εἴρηται, τὰς δὲ πίστεις ὑφηγήσεται 1, 594, 31. 2, 59, 34. 1, 566, 1; πίστεων τοῖς οὕτως ἐμφανέσιν πρὸς μαρτυρίαν ὡς ἀδηλουμένοις οὐδεμία χρεία 2, 507, 13. 506, 6; ἀληθείας βάσανος αἱ σὺν λόγῳ π. 2, 362, 16. 565, 45; ἐὰν πᾶσαι αἱ ψευδεῖς πιθανότητες διελεγχθῶσιν ὑπὸ τῶν ἀληθῶν πίστεων 1, 517, 17; ὁμολογοῦσιν τἀληθές, ἅμα καὶ τὰς διὰ τῶν ἔργων π. ἐφαρμόζοντες 2, 537, 38; τὰς τούτων π. αἱ ἀναγραφέντες δηλοῦσι χρησμοί 1, 573, 1. 351, 46. 384, 10.

B. Zuverlässigkeit in der Ausübung einer Pflicht.

τοσαύτῃ πίστεως ἐχρήσατο ὑπερβολῇ von Joseph, der sich beim Getreideverkauf nicht bereichert 2, 77, 34; μετὰ χαρᾶς καὶ ἀδόλου π. αὐξῆσαι τὰς ἀγέλας 2, 91, 1; πάντα πράττειν καθαρᾷ καὶ ἀδολωτάτῃ π. vom Politikus 2, 62, 31; τὴν πίστιν ἱερὰν καὶ ἄσυλον ὄντως διαφυλάττειν 1, 487, 44. 287, 41; ἡ περὶ αὐτὴν π. von Abrahams Verhalten zu Sara mit Uebertragung auf die unwandelbare Hingabe an die Philosophie in den vorbereitenden encyklischen Studien 1, 530, 29; δεῖγμα τῆς πρὸς ἅπαν τὸ ὁμόφυλον αὐτοῦ φιλανθρωπίας καὶ πίστεως ἔργον von Mose, der nicht seinen Söhnen sondern Josua die Nachfolge überträgt 2, 386, 16; ἱκετὴς καταφυγεῖν ὡς ἐπ' ἄσυλον ἱερὸν τήν τε βασιλέως π. καὶ τὴν ἀπὸ τῶν οἰκητόρων ἔλεον von den in Aegypten einwandernden Israeliten 2, 86, 19; Mose διὰ τοσούτων ἐλέγχων τὴν ἑαυτοῦ π. ἐπιδειξάμενος 2, 161, 48; μὴ τὴν ἐν ὀλίγοις π. φύλαττε θήρᾳ τῆς ἐν πλείοσι πίστεως 1, 344, 24; ὅρκος πίστεως βεβαιότατον σύμβολον 1, 341, 48; οὐ πίστεως ἡ πολυορκία τεκμήριον 2, 271, 45. — Von Gott: ἡ τοῦ ὑποσχομένου βεβαιοτάτη π. 1, 442, 47; ἡ περὶ τὸ ὂν πίστις ἡ ἄρτιος καὶ πάντα πλήρης mit Bezug auf die gesammte Unwandelbarkeit und Beharrung Gottes in Wesen und Willen 1, 606, 10.

Im Uebergang zu A: μὴ ποιεῖσθαι προκάλυμμα πίστιν ἀπιστίας 2, 208, 17; ὅρκος πίστεως ἕνεκα παραλαμβάνεται 1, 127, 49; τὰ ἐνδοιαζόμενα τῶν πραγμάτων ὅρκῳ διακρίνεται καὶ τὰ ἀβέβαια βεβαιοῦται καὶ τὰ ἄπιστα λαμβάνει πίστιν 1, 622, 20; τῆς πρὸς αὐτὸν πίστεως ἀγάμενος τὸν ἄνδρα πίστιν ἀντιδίδωσιν αὐτῷ ὁ θεὸς τὴν δι' ὅρκου βεβαίωσιν ὧν ὑπέσχετο δωρεῶν 2, 39, 37; θεὸς ἑαυτοῦ π. καὶ μαρτυρία βεβαιοτάτη 1, 128, 49; ὁ δακτύλιος βεβαιότης καὶ π. 1, 568, 16. 30. 569, 9. 598, 42. 665, 2; π. ἀκοαῖς οὐκ ἔνεστιν 2, 358, 13; φιλίαν καὶ πρὸς τοὺς τέως

ἀγνοουμένους συντιθέμενοι καὶ κρᾶσιν ἠθῶν ἐπὶ θυσιῶν καὶ σπονδῶν εἰς βεβαιοτάτην π. ὁμονοίας ποιούμενοι vom Besuch Jerusalems 2, 223, 28.

C. Vertrauen.

εὐσέβεια καὶ π. 1, 456, 39; *π. ἡ πρὸς τὸν θεὸν* 2, 39, 1; *ἡ πρὸς τὸ ὂν π.* 2, 39, 18; *μόνῳ ὑπερείδεσθαι καὶ στηρίζεσθαι θεῷ μετὰ ἰσχυρογνώμονος λογισμοῦ καὶ ἀκλινοῦς καὶ βεβαιοτάτης π.* 2, 413, 17; *ἐρασθῆναι τῆς πρὸς θεὸν π.* 2, 39, 29; *ἡ τελειοτάτη ἀρετῶν π.* 1, 485, 43; *τὴν πρὸς θεὸν π. παθεῖν* 1, 609, 8; *ἡ π. ἣν ἐπίστευσε ἡ ψυχὴ θεῷ* 1, 442, 41; *ἆθλον αἱρεῖσθαι τὴν πρὸς τὸν θεὸν π.* 2, 412, 34; *ἀκράτῳ καὶ ἀμιγεῖ τῇ πρὸς θεὸν μόνον π. κεχρῆσθαι* 1, 486, 8; *οὐκ ἐπαμφοτερίζοντες ἀλλὰ βεβαίᾳ π. κατεσχημένοι* 1, 340, 13; *ἐνδοιασμὸν καὶ ἐπαμφοτερισμὸν ἀβεβαίου ψυχῆς διαθέσεις ἀποδυσάμενος τὴν ὀχυροτάτην καὶ βεβαιοτάτην διάθεσιν πίστιν ἐνδύσασθαι* 1, 409, 39; *ἤδη καὶ καταβοᾶν ἐξ ἀληθοῦς π. καὶ ἀπὸ γνησίου τοῦ πάθους θαρρεῖ* 1, 475, 39; *ἡ π. ἧς ἔλαχεν ἄνθρωπος* mit starker Zusammenfassung des Vertrauens mit der unwandelbaren Treue 1, 606, 8 vgl. 1, 154, 25; *ἐκτετμημένος πίστιν καὶ παρακαταθήκην βιωφελεστάτων δογμάτων φυλάξαι μὴ δυνάμενος* 1, 389, 39; *ἱερουργίαι καὶ ἡ περὶ τὰς θυσίας π.* 1, 345, 14. — Mehr intellektuell: *ἐκ τῆς ἐπεχούσης ἀπιστίας εἰς π. τῶν λεγομένων μεταβαλεῖν* 2, 95, 5; *μηδέποτε τῆς πρὸς θεὸν π. καὶ ἀφανοῦς ὑπολήψεως ἀφιστάμενος* 1, 631, 10; *ἤδη πότε ἀψευδοῦς δόξης μεταλαβὼν ἀβεβαίου ἐνδοιασμοῦ βεβαιοτάτην π. ἀλλάξασθαι* 1, 228, 31.

In menschlichen Verhältnissen: *ἐγγυῶμαι, ἀξιοχρεὼς εἰμι πρὸς πίστιν* 2, 551, 28; *τὸ δακτύλιον ἐναργέστατον δεῖγμα πίστεώς ἐστιν ἣν πεπίστευκεν ὅ τε βασιλεὺς δῆμος τῷ πολιτικῷ καὶ ὁ πολιτικὸς τῷ βασιλεύοντι δήμῳ* 2, 62, 38; *δοῦλοι φίλων καὶ συγγενῶν προκριθέντες εἰς πίστιν* 2, 450, 49. — Mit Uebergang zu dem, was vertrauend der Treue übergeben wird: *ἔνεδρα τῆς περὶ μείζονα πίστιν ἀρνήσεως* 1, 141, 20; *θήρα τῆς ἐν πλείοσι πίστεως* 1, 344, 25 vgl. die Stellen unter B.

D. Ueberzeugung.

ἔδει πίστιν ἐγγενέσθαι ταῖς διανοίαις περὶ τοῦ μὴ εὑρήματα ἀνθρώπου τοὺς νόμους εἶναι 2, 182, 34; *οἱ σοφισταὶ ᾠήθησαν σοφίαν πιθανῶν εἶναι λόγων εὕρησιν ἀλλ' οὐ πραγμάτων ἀληθεστάτην π.* 1, 463, 10; *τὴν ἀληθεύουσαν ἀνδράσιν φίλην π. οὐκ ἔμαθεν* 1, 363, 35; *τὸ μὴ ἑαυτῷ μαρτυρεῖν ἵκανον τῆς δὲ ἀφ' ἑτέρου χρῇζον συνηγορίας ἀβέβαιον εἰς π.* 1, 386, 2; *ταῦτα ἱκανὴν*

π. ἐργάσασθαι δυνάμενα τοῖς μὴ φιλονείκως ἔχουσι 2, 647; *εἰ τῷ ὄντι μὴ κατασκηψόμενοι τὴν γῆν ἀφῖχθε, πρὸς π. τὴν ἐμὴν ὑμεῖς ἐνταυθοῖ διατρίψατε* 2, 65, 28.

ἀπιστία.

Von den Brüdern Josephs: *ἀπιστίας καὶ μισανθρωπίας ἀθεραπεύτους διαβολὰς ἀπολείπειν* 2, 44, 26; *ἡ πλεονεξία καὶ ἡ πρὸς ἀλλήλους ἀ.* 2, 46, 27; *τὴν ἔμφυτον ἀ. βιάσασθαι* 1, 287, 42; *ὁ ὀμνὺς εἰς ἀπιστίαν ὑπονοεῖται* 2, 195, 4; *πολυορκία τεκμήριον ἀπιστίας* 2, 271, 45; *μὴ ποιεῖσθαι προκάλυμμα πίστιν ἀπιστίας* 2, 208, 17.

τὴν ἐν τοῖς ἄλλοις ὅσα γενητὰ καὶ φθαρτὰ κατειληφέναι ἀπιστίαν 2, 412, 47.

ἀπιστία ὁμοῦ καὶ ἀχαριστία πρὸς τὸν τοῦ κόσμου παντὸς εὐεργέτην 2, 562, 35; *κακίζουσι ἑαυτοὺς τῆς ἀπιστίας* von den am Sabbath Manna suchenden 2, 176, 31; *ἡ πρὸς τὸ γεννητόν ἀ.* 1, 609, 9; *ἴχνος ἢ σκιὰν ἢ ὥραν ἀπιστίας δέχεσθαι* 1, 606, 3. 486, 11. 568, 32.

ἐπέχουσα ἀ. 2, 95, 5; *ἡ συγγενὴς ψευδοδοξοῦσα ἀ.* 1, 363, 35; *γέμει τὸ θνητὸν ἀπιστίας ἐκ μόνου τοῦ δοκεῖν ἠρτημένον* 1, 413, 38; *διὰ τὸ φιλόνεικον ἐπιτηδεύειν ἀπιστίαν* 2, 253, 40.

πιστεύειν.

κακοὶ δοῦλοι δεσπόταις τοῖς ἑαυτῶν ἐπιτίθενται στάσει πιστεύσαντες ἢ ῥώμῃ 2, 33, 23; *τίνι πιστευτέον; ἆράγε ἡγεμονίαις ἢ δόξαις καὶ τίμαις ἢ περιουσίᾳ πλούτου ἢ ὑγείᾳ καὶ εὐαισθησίᾳ ἢ ῥώμῃ καὶ κάλλει σώματος* 2, 38, 15. 1, 485, 51; *μόνῳ θεῷ χωρὶς ἑτέρου προσπαραλήψεως οὐ ῥᾴδιον πιστεῦσαι* 1, 485, 47. 486, 2; *πιστεύειν τοῖς φαινομένοις μᾶλλον ἢ θεῷ* 1, 10, 4. 133, 4. 9. 343, 10. 475, 3. 606, 33. 611, 42. 2, 39, 16; *μὴ πεπιστευκότες παγίως τῷ σωτῆρι θεῷ* 1, 176, 23; *πιστεῦσαι μηδενὶ τῶν ἐν γενέσει πρὸ τοῦ ἀγεννήτου καὶ πάντων πατρός* 2, 443, 8; *ἄριστον οὖν τῷ θεῷ πεπιστευκέναι καὶ μὴ τοῖς ἀσαφέσι λογισμοῖς καὶ ταῖς ἀβεβαίοις εἰκασίαις* 1, 132, 40; *οἰωνῶν ἀλογοῦσι ἑνὶ τῷ τοῦ κόσμου ἡγεμόνι πιστεύοντες* 2, 125, 41; *τοὺς χαλδαΐζοντας οὐρανῷ πεπιστευκέναι* 1, 486, 39; *πίστις ἣν ἐπίστευσε ἡ ψυχὴ θεῷ* 1, 442, 41; *ὁ ἀψευδῶς πιστεύσας θεῷ* 2, 412, 46; *ἔοικε Ἀβραὰμ περὶ τῆς Ἰσαὰκ ἐνδοιάζειν γενέσεως ἐφ' ᾗ πρότερον ἐλέγετο πιστεῦσαι* 1, 605, 21; *ἀκόλουθον οὐκ ἦν ἐνδοιάσαι τῷ πεπιστευκότι* 1, 605, 26. 606, 2; *τὸ μὲν ἀπορεῖν ἐνδοιάζοντος τὸ δὲ μηκέτι ζητεῖν πεπιστευκότος ἔργον* 1, 487, 4; *ἡ περὶ τὸ ὂν ἀνενδοίαστος βεβαιότης ᾗ λέγεται πεπιστευκέναι* 1, 273, 24; *οὐδὲν τῶν δυναμένων πιστεύειν δύναται παγίως περὶ θεοῦ πιστεῦσαι* 1, 128, 25; *Μωυσῆς πιστεύων ὅμως παρῃτεῖτο τὴν χει-*

ροτονίαν 2, 93, 42. τοσαύτῃ τοῦ θεοφιλοῦς περιουσίᾳ χρῆται Μωυσῆς ὥστε αὐτῷ τούτῳ πεπιστευκὼς θερμοτέροις καὶ μείζοσιν ἢ κατὰ τὰς ἑτέρων ἡμῶν ἀκοὰς λόγοις τε καὶ δόγμασιν εἴωθε χρῆσθαι 1, 339, 7; ἡ δύναμις ἐν μόνῳ τῷ πιστεύειν θεῷ κεῖται 2, 116, 49. 175, 9; ὁ ὑποσχόμενος κύριός μου καὶ πρεσβύτερος πάσης γενέσεώς ἐστιν ᾧ πιστεύειν ἀναγκαῖον 1, 603, 41. 130, 51.

Gen. 15, 6 citirt 1, 132, 42. 443, 2. 485, 35. 605, 23. 2, 38, 13; darauf angespielt 1, 273, 24. 456, 41. 2, 442, 25.

Exod. 4, 3 citirt 1, 82, 29; Num. 14, 11: 1, 446, 39.

Μωυσεῖ πεπιστευκέναι vom Volke in der Wüste 2, 112, 20; Μωυσεῖ λέγοντι πιστεύειν ὅτι μόνου τοῦ θεοῦ ἡ κρίσις ἐστί 1, 662, 29; προφήτῃ καλὸν πιστεύειν 1, 308, 16; Ἀβραὰμ θεοπροπίοις καί τισι θεσφάτοις πεπιστευκὼς 1, 514, 40; περὶ ὧν ὁ θεὸς ὁμολογεῖ τί προσῆκεν ἀνθρώπους ἢ βεβαιότατα πιστεύειν 2, 40, 8.

Im menschlichen Verkehr: τὸν μανθάνοντα πιστεῦσαι δεῖ τῷ διδάσκοντι περὶ ὧν ὑφηγεῖται 2, 416, 12; ἡ γύνη ᾗ πρὸ τῶν ἄλλων ὤφειλε πιστεύειν 2, 639; ἑκατοντάρχης ᾧ μάλιστα ἐπίστευεν 2, 529, 42. φίλοις ἅτε ἀψευδοῦσι πιστευτέον 1, 198, 42. 196, 16. 457, 32. 2, 264, 1.

Gen. 45, 26 citirt 1, 509, 16.

τοῖς ἅπαξ φανεῖσι π. 1, 383, 22; τοῖς ἅπαξ παραδοθεῖσι 1, 387, 26; ὡς ἀληθέσι τοῖς κατεψευσμένοις πεπιστευκέναι 1, 325, 35. 388, 25; πιστεύειν ἀπίστοις πράξεσι von Mose, der auf die Mittheilung Gottes hin die Errichtung des goldnen Kalbs glauben muss 2, 160, 14.

Mit ὅτι: μὴ πιστεύοντες ὅτι θεοῦ κεκλήρωμαι φύσιν von Caligula 2, 599, 35; πιστεῦσαι ὅτι ἐπισκέψεται ὁ θεὸς τὸ ὁρατικὸν γένος 1, 439, 2. 487, 8; ἵνα βεβαιότερον πιστεύσωσιν ὅτι οἷς ἁμαρτημάτων εἰςέρχεται μεταμέλεια ἵλεω τὸν θεὸν ἔχουσι 2, 248, 27. 1, 455, 13.

Mit Acc. c. Inf.: 1, 119, 31 cf. unter ἄπιστος; 2, 67, 2.

Mit Acc. τὰ δ᾽ἐκτὸς περὶ σῶμα λεγόμενα ἀγαθὰ πλεονεκτήματα μόνον, οὐ πρὸς ἀλήθειαν ὄντα ἀγαθὰ πεπιστευκότες 1, 193, 14.

Mit Acc. und Dat.: τὰς ἡνίας τινὶ πιστεῦσαι 1, 143, 13; πίστις ἣν πεπίστευκεν ὁ δῆμος τῷ πολιτικῷ 2, 62, 39; vgl. τὴν ἱερὰν παρακαταθήκην μόνῳ τῷ πεπιστευκότι (Gott) φυλάξαι 1, 491, 17.

Passiv mit persönlichem Subjekt: ἀρετὴ ᾗ πεπίστευται τὸ κοινὸν πολίτευμα πρυτανεύειν 2, 279, 21.

τοῦ πιστευθῆναι χάριν καταφεύγουσι εἰς ὅρκον ἄνθρωποι 1, 181, 33.

Mit sachlichem Subjekt: τὸ τὸν καρπὸν φάσκειν περικαθαίρεσθαι οὐ πάνυ τῷ ἐναργεῖ πεπίστευται 1, 346, 10: τὸ μὲν ἀληθὲς ὄψει πιστευόμενον (πιστούμενον?) τὸ δὲ ψεῦδος ἀκοῇ fgr. zu Ex. 23, 1.

ἀπιστεῖν.

ὁ μὲν ἐκείνοις (den natürlichen Gütern) *πεπιστευκὼς ἀπιστεῖ θεῷ ὁ δὲ ἀπιστῶν ἐκείνοις πεπίστευκε θεῷ* 2, 39, 15; *ἀπιστῆσαι γενέσει* 1, 486, 1; *οὐκ ἐνδοιάζουσι μόνον ἀλλὰ καὶ ἀπιστοῦσι* von denen, welche das Manna aufbewahrten 2, 175, 25; *ἐκθύμως ἀπιστεῖν τοῖς χρησμοῖς* 2, 118, 33; *Μωυσῆς οὐκ ἀγνοῶν ἐπὶ τοῖς λεγομένοις ἀπιστήσοντας τοὺς ὁμοφύλους* 2, 92, 40. 93, 6. 1, 606, 46; *ὁ νοῦς ἀγαλματοφορεῖ τὸ ἀγαθὸν κἂν ἀπιστῶσί τινες τῶν μὴ γευσαμένων σοφίας* 2, 437, 14; *εἰ δέ τις τούτοις* (den Wundern des Wüstenzugs) *ἀπιστεῖ, θεὸν οὔτ' οἶδεν οὔτ' ἐζήτησε πώποτε* 2, 114, 36.

ἀδύνατον ἀπιστοῦντα παιδευθῆναι 2, 416, 13; *μὴ τοῖς πολεμίοις εἰσάπαν ἀπιστεῖν ὡς οὐ δυνησομένοις πότε μεθαρμόσασθαι πρὸς τὸ ἔνσπονδον* 2, 401, 26. 1, 509, 14. 2, 446, 7. 146, 9. 555, 25.

Mit Acc. *ἀπιστήσουσι οἱ θεασάμενοι τὰς αὐτοῖς θεμελίοις ἀναιρεθείσας πόλεις εἴ ποτε ᾠκίσθησαν* 2, 433, 16.

Passiv: von den Korachiten *Μωυσῆς ἀπιστεῖται ἐπ' ἔργοις ἅπερ ἀναφέρεται πρὸς θεοῦ τιμήν* 2, 161, 48; *ἐν ὑποψίαις εἶναι ὡς ἀπιστεῖσθαι* 2, 44, 15. 1, 181, 33.

πιστοῦσθαι.

ἔπαινον καὶ ψόγον οὐχ οὕτως ἡ τῶν λεγόντων πιστοῦται δύναμις ὡς ἡ τῶν γενομένων ἀλήθεια 1, 453, 28. 554, 26. 2, 591, 41. 273, 10; *ὡς καὶ διὰ πολλῶν καὶ εἰκότων καὶ ἀληθινῶν ἐπιστωσάμεθα* 2, 445, 4; *λόγος ἐξ ἑαυτοῦ τὸ σαφὲς πιστούμενος* 1, 346, 38; *πιστοῦσθαι καὶ μαρτυρεῖσθαι λόγῳ θείῳ* 1, 128, 48; *πιστοῦσθαι ἑαυτὸν* vom schwörenden Gott 1, 128, 36.

συμβέβηκεν τὴν μὲν ἡμετέραν γνώμην ὅρκῳ τὸν δὲ ὅρκον αὐτὸν θεῷ πεπιστῶσθαι 1, 181, 38; *τὸ πρῶτον κεφάλαιον ἀληθείᾳ βεβαιοτάτῃ πεπίστωται* 1, 280, 44. 300, 23.

Komposita.

ἐμπεπίστευκε ταῖς αἰσθήσεσιν ὡς ἱκαναῖς θηρεῦσαι τὸ ἐκτὸς αἰσθητόν 1, 151, 8.

ἀποπιστεύειν τοῖς ἰδίοις λογισμοῖς 1, 132, 45.

ἀκουσθῆναι τοὺς δύο οἷς ἐστὶν ἡ ἀντιλογία καὶ μὴ τῷ ἑτέρῳ προπιστεύειν, καὶ μὴν ὁρᾷς ὅτι τῷ 'Αδὰμ οὐ προπεπίστευκε κατὰ τῆς γυναικὸς ἀλλὰ δίδωσι αὐτῇ ἀντιλογίας ἀφορμήν 1, 100, 20; *μὴ λίαν τοῖς ἀφανέσι πρ.* 1, 386, 36. 2, 106, 34; *ἑαυτῷ πρ.* 2, 384, 45; *ἵνα μηδεὶς ἀνθρώπων οἷς οὐ πάρεστιν ἀβεβαίῳ χρώμενος εἰκασίᾳ μακρὰν ἀφεστὼς προπιστεύῃ ἀλλ' ἄχρι τῶν πραγμάτων ἐλθὼν καὶ διακύψας εἰς ἕκαστα καὶ ἐπιμελῶς αὐτὰ αὐγασάμενος* 1, 425, 42. vgl. 2, 401, 24. — Passiv: *τηλικαῦται διαβολαὶ προπιστεύονται* 2, 530, 13.

διαπιστεῖν: die Engel hören dem Liede Mose's zu *θεασόμενοι μήτι τῆς ᾠδῆς ἐκμελές καὶ ἅμα διαπιστοῦντες εἴ τις ἄνθρωπος ὢν δύναται τὸν αὐτὸν τρόπον ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ τῷ τῶν ἄλλων ἀστέρων πανιερῷ χορῷ μεμουσῶσθαι* 2, 387, 24.
ἀξιόπιστος: 1, 181, 29. 617, 39. 2, 76, 39. 659.

4.

Matth. 23, 23.

vgl. Seite 113. Wird *τὰ βαρύτερα* als das Schwierigere gefasst, so kömmt ein entschuldigendes Moment in die Stelle, das nicht hineingehört. Nicht dass sie statt des schwierigen das leichte wählen, wohl aber dass sie sich auf das geringfügige und nebensächliche statt auf die Hauptsache verlegen, ist »Narrheit, Blindheit und Heuchelei", wobei eine solche Verwendung des Begriffs »Schwere" in einer so semitisch gefärbten Rede wie Matth. 23 nicht auffällig sein kann, cf. *βάρος* 2 Kor. 4, 17. *κρίσις* ist nicht auf die intellektuelle Funktion richtiger Urtheilsfällung, auch nicht auf ein nur negatives Handeln in Ahndung des Unrechts einzuschränken, sondern *κρίνειν* ist biblisch überall That, die Recht schafft und zwar vor allem aus positiv in Festsetzung und Leistung dessen, was dem andern von Rechts wegen gebührt. Indem nun neben *κρίσις* als dasjenige Verhalten, welches im Verkehr mit den Menschen gerechtes fordert und leistet, zunächst *ἔλεος*, der Vertreter von חֶסֶד, tritt, erhalten wir eine kurze aber vollständige Parallele zu Matt. 5. Hier wie dort wird der Synagoge der für sie unfassbar paradoxe Vorwurf gemacht, dass ihr Lehrstand das Gesetz nach seinem wesentlichen Inhalt beseitige, und hier wie dort wird derselbe in die beiden als Klimax über einander aufgebauten Normen der Gerechtigkeit und Liebe gefasst. Auge um Auge, sagt das Gesetz: *κρίσις*; doch dazu fügt es das Liebesgebot: *ἔλεος*. Wenn nun noch als drittes *ἡ πίστις* dazu tritt, so lässt sich für die Fassung: Glaube sagen, dass sie bei dem regirenden Sprachgebrauch bleibt, da *πίστις* als Treue in den Evangelien ohne anderes Beispiel ist. Sodann erhalten wir damit eine deutlich unterschiedene Dreiheit, da, wie der zweite Begriff einen wesentlich andern Inhalt hat als der erste, wiederum der Glaube neben dem Erbarmen ein neues wäre, während die Grenzen zwischen der Barmherzigkeit und Treue fliessende sind. Mit diesem dritten Gliede würde sich die Summation des Gesetzes zu einem geistvollen Ganzen abrunden, dadurch dass mit ihm das angegeben würde, was das Gesetz für Gott fordert, und der religiöse Inhalt des Gesetzes nicht unberücksichtigt bliebe, da das erste

Gebot, wenn auch das andre ihm gleich ist, immerhin diess bleibt: du sollst *Gott* lieben. Wir hätten damit eine genaue Wiedergabe der Micha 6, 8 gegebenen Dreiheit göttlicher Forderungen und auch die Parallele mit Mat. 5 würde sich fortsetzen, sofern sich auch dort an das Liebesgebot die Kritik dessen anschliesst, was die Synagoge für Gott leisten will. Auch hier läge eine machtvolle Polemik gegen den Pharisäismus vor, sofern nicht diess, dass der Mensch Gott etwas bezahle, sondern dass er ihm, dem gebenden und helfenden, vertraue, als das genannt wäre, was das Gesetz zumeist und zuerst für Gott fordert. Allein ἔλεος καὶ πίστις sind durch das alte Testament so fest verknüpft, dass wir sie hier, wo der Schriftinhalt angegeben werden soll, wohl nicht von einander trennen dürfen. Auch brächte das folgende: thut diess! auf den Glauben bezogen eine beispiellose Wendung hervor, die in Joh. 6, 29 nur eine scheinbare Parallele hätte, da dort der Ausdruck durch die Rede der Juden motivirt und eben damit durchsichtig gemacht ist. Hier dagegen weist ποιεῖν τὴν πίστιν auf die עֲבָדֵי הֵימָנוּתָא hin.

So gefasst nennt der Spruch als das gewichtige im Gesetz nur solche Gebote, die auf den Verkehr mit den Menschen gehn, parallel mit Matth. 19, 16—19 und noch mehr mit Matth. 7, 12. Auch hat die Treue neben der Güte immerhin einen eigenen Inhalt, da damit ausgesprochen ist, dass das Gesetz nicht nur einzelne Regungen und Erweisungen von Erbarmen, sondern eine solche Güte fordert, welche in sich Aufrichtigkeit und Zuverlässigkeit hat. Auch die Weise, wie der Spruch bei Lukas, 11, 42, überliefert ist, deutet darauf, dass πίστις als Treue gefasst wurde; denn die Dreiheit: Richten, Erbarmen, Glauben, hätte sich schwerlich in die Zweiheit: Richten und Liebe Gottes umgesetzt, wohl aber liess sich Erbarmen und Treue in den einen Begriff: Liebe zusammenfassen, wobei Lukas damit, dass er die Liebe in Beziehung zu Gott setzt, zugleich auf die religiöse Seite am Gesetz hinweist, womit sie sich natürlich dem Menschen nicht entzieht, wie sie denn das Gegenstück zum Richten bleibt.

5.

Die Schwankungen der synoptischen Parallelen.

Vgl. Seite 116. In allen Synoptikern finden sich Gnomen, in welchen der Glaubensbegriff ihrer Reproduktion durch den Evangelisten angehören wird. Bei Lukas tritt er schon mehr heraus als bei Markus und Matthäus, vgl, Luk. 8, 12 mit Mrk. 4, 15. Mt. 13, 19, Luk. 8, 13 mit Mrk. 4, 17. Mt. 13, 21.

Bei Matth. ist der Heuchler der Repräsentant derjenigen, die das Gericht Christi trifft, bei Luk. der Ungläubige, Luk. 12, 46 neben Mat. 24, 51; der Jüngerschaft werden die ἄπιστοι entgegengesetzt, so dass der aus jener ausgeschlossene dasselbe Loos erfährt wie diese, wobei zugleich Unglaube und Untreue zu einander in Beziehung gesetzt sind; der Knecht stellt sich dadurch, dass er nicht πιστός ist, den ἄπιστοι gleich. Auch in der Gnome über das Aergerniss der Kleinen, Mt. 18, 6 Mark. 9, 42, wird durch Luk. 17, 2 fraglich, ob nicht das erklärende Satzglied: welche an mich glauben, welches hervorhebt, was ihnen in Jesu Augen Grösse und Würde gibt und die unerbittliche Bestrafung ihrer Aergerung begründet, den Evangelisten und weiter zurück der Tradition des Spruchs in der Gemeinde angehört. Auch die Summation der Lehre Jesu bei Markus, 1, 15, gehört insofern hieher, als ihr der Täuferspruch, Mat. 3, 2, zu Grunde liegt, der nach seinen beiden Gliedern erläutert wird, die Nähe des Reichs durch das Vollgewordensein der Zeit, der aus ihr folgende Anspruch durch die Hinzufügung des Glaubens zur Busse. So gewiss darin, dass Markus den Imperativ Jesu mit der Bussmahnung nicht vollständig auszudrücken glaubt, sondern die Glaubensmahnung als dem Worte Jesu ebenso wesentlich betont, nicht Missverstand sondern Verständniss Jesu enthalten ist, so ist damit doch noch nicht ausser Frage, ob die sprachliche Koordination beider Imperative, die sich in der apostolichen Lehrsprache wiederfindet, schon Jesus selbst angehört. Die ganze Erscheinung hat nichts auffälliges; bemerkenswerth ist im Gegentheil, dass sie nicht in weit grösserem Maasse statt findet, trotzdem ja für das Denken und Reden der Gemeinde, welche das Spruchmaterial den Synoptikern überliefert hat, der Glaube zuvörderst stand. Es tritt auch hierin zu Tage, wie treu diese Sentenzen bewahrt und reproducirt worden sind. Auch in den Heilungsgeschichten schwanken die Parallelen, sofern nicht überall an gleicher Stelle auf den Glauben hingewiesen wird. Es stand in der Erinnerung der Gemeinde fest, dass Jesus von denen, die von ihm Hülfe begehrten, Glauben verlangte, wobei nun im einzelnen bei der Weise, wie diese Aufzeichnungen entstanden sind, die Darstellung variren musste, und sie konnte es, ohne dass dadurch die scharfen, klaren Linien verwischt würden, in welche die Erinnerung der Gemeinde das Verhalten Jesu fasst.

6.

Der objektive Genitiv an πίστις.

vgl. Seite 117. Polyb schliesst den Genitiv an πίστεις, πίστις

im Sinne von Unterpfand, Garantie, Beweis: πίστεις τῶν ἐπαγγελιῶν 3, 100, 3; πίστις τῆς πρὸς τὰ μέλλοντα κοινωνίας 2, 52, 4; τούτων πίστιν ἔφερε 38, 5, 4, vgl. 23, 1, 9. 21, 14, 8. frg. 65. Parallel damit erhält auch der objektiv gewandte Vertrauensbegriff denselben: ἡ τῆς ἐφοδείας πίστις 6, 35, 8. Andrer Art sind die Fälle, wo vor πίστις ein Thätigkeitswort steht, zu dem brachylogisch ein auf beide bezogener Genitiv antritt: ἡ τῶν κοινῶν πρόνοια καὶ πίστις 6, 9, 3, ἡ τῶν ὅλων ἐμπειρία καὶ πίστις 1, 4, 10. Nur an zwei Stellen könnte an einen sog. obj. Genitiv gedacht werden. Polyb weist auf die mannigfaltigen Interessen hin, über die der Senat entscheidet, indem er die Steuern vergibt, für die wichtigen Rechtssachen die Richter bestellt u. s. f.; διὸ πάντες εἰς τὴν ταύτης πίστιν ἐνδεδεμένοι καὶ δεδιότες τὸ τῆς χρείας ἄδηλον εὐλαβῶς ἔχουσι πρὸς τὰς ἐνστάσεις καὶ τὰς ἀντιπράξεις τῶν τῆς συγκλήτου βουλημάτων 6, 17, 8. Auch hier wird jedoch nicht an die π., welche dem Senat erwiesen wird, sondern an diejenige, die er selbst gewährt oder versagt, gedacht sein, die hier in seiner Willigkeit Vortheile und Begünstigungen zuzuwenden besteht; diese Macht des Senats zu nützen ist das Band, in das hinein das Volk gebunden ist, wobei Wendungen wie κεῖσθαι ἐν τῇ τινος π., παραλαβεῖν εἰς τὴν π. u. s. f. zu vergleichen sind, cf. 10, 34, 1. Auch wenn 10, 40, 9 von Scipio gesagt wird, er habe nie nach dem Königthum gestrebt, sondern περὶ πλείονος ἐποιήσατο τὴν πατρίδα καὶ τὴν ταύτης πίστιν τῆς περιβλέπτου καὶ μακαριστῆς δυναστείας, dürfte die Uebersetzung fides erga ipsam ungenau sein, da auch hier π. nicht die Leistung Scipio's, sondern das von der πατρίς ihm gewährte Gut, in welchem Frucht und Lohn seines Lebens liegt, bezeichnen wird, die Achtung und Anhänglichkeit der Vaterstadt an ihn; so ergibt π. einen wohlerwogenen Gegensatz zu δυναστεία, sofern sie dasjenige nennt, worin Scipio's Macht und Einfluss steht, den er nicht auf Zwang, sondern auf die vertrauende, freie Unterordnung der andern unter ihn begründet. Ein sicheres Beispiel, wo sich an π. im Begriff Treue oder Vertrauen ein objektiver Genitiv anschlösse, ist mir bei Polyb nicht bekannt.

Philo sagt nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch πίστις τῶν μελλόντων 2, 179, 15, πίστισ ἑαυτοῦ 1, 128, 49 u. s. f. Ausserdem hat er an zwei Stellen den obj. Gen. an π. mit dem Begriff Ueberzeugung, Gewissheit zur Angabe des Inhalts derselben, wie auch πιστεύειν in solcher Bedeutung gelegentlich transitiv gebraucht wird, nämlich 2, 95, 5: ἐκ τῆς ἐπεχούσης ἀπιστίας εἰς πίστιν τῶν λεγομένων μεταβαλεῖν, wozu Jos. B. J. 1, 24, 6 zu vergleichen ist: εἰς πίστιν τῶν λεγομένων ὑπαχθῆναι,

und in der Definition der Weisheit 1, 463, 10: *ἀληθεστάτη πίστις πραγμάτων*, im Gegensatz zu ihrer sophistischen Definition: *πιθανῶν λόγων εὕρησις*, wobei sämmtliche Begriffe derselben zu einander in Antithese stehn; *ἀληθές* und *πιθανόν* sind bei Philo häufig Gegensätze, den *λόγοι* stehen die *πράγματα* entgegen und der *εὕρησις* die *πίστις*, sofern letztere nicht ein auf Entdeckungen ausgehendes Suchen, sondern den festen, zur Ueberzeugung gewordenen Erkenntnissbesitz benennt. Mit persönlichem Objekt und als vertrauendes Verhalten gedacht erhält *π.* meines Wissens bei Philo nie den objektiven Genitiv.

Die Häufigkeit, mit der neutestamentlich der Empfänger des Glaubens im Genitiv angeschlossen wird, ist somit durch den griechischen Sprachgebrauch nicht motivirt, wenn gleich die Wendung griechisch nicht beispiellos ist, cf. *πόλεμον ἐξενεγκεῖν πίστει συμμάχων*, prll. *πλήθει πεποιθότες* Jos. B. J. 6, 6, 2. Dagegen hat er seine direkte Vorbildung in der aramäischen Wortkomposition, vgl. הֵימְנוּת שְׁמַיָּא Jerusch. Gen. 16, 5, wie überhaupt der neutest. Genitiv stark durch den stat. constr., resp. דְ, beeinflusst ist. Aus solchem Sprachgebrauch erzeugt sich die Formel: הֵימְנוּת יֵשׁוּעַ מְשִׁיחָא und daraus *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ*, das im Römer- Galater- Philipper- und Epheserbrief (Röm. 3, 22. 26 Gal. 2, 16. 20. 3, 22 Phil. 3, 9 Eph. 3, 12 cf. 4, 13), bei Jakobus (2, 1) und in der Apokalypse vorliegt (2, 13. 14, 12), womit auch Act. 3, 16 in Analogie tritt, während *πίστις θεοῦ* nur Mrk. 11, 22 erscheint (doch vgl. Vatik. Gal. 2, 20 *ἡ πίστις ἡ τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ*).

Ueber die Art des Zusammenhangs, der damit zwischen Jesus und dem Glauben ausgedrückt ist, sagt der Genitiv für sich allein nichts. Er bringt nur das zum Ausdruck, dass der eine Begriff dem andern verbunden und zugeeignet ist, wobei die Art dieser Verbindung nur durch den gesammten Gedankengang ihre Bestimmung erhält. Nun hat die apostolische Rede Jesus zum Glauben nie nur in die passive Relation des Objekts gestellt, so dass er als das gedacht würde, was geglaubt wird, sondern derselbe ist ihr nach Ursprung, Inhalt und Wirkung durch Jesus bedingt und auf ihn bezogen und die gesammte Fülle dieser Beziehungen erzeugt den Genitiv.

7.

Die Präpositionen ἐν, εἰς, ἐπί bei *πιστεύειν*.

Vgl. Seite 117. Die Septuaginta hat noch vorherrschend die vom Griechischen gebotene Konstruktion von *πιστεύειν* mit dem

Dativ: ἐπίστευσεν τῷ θεῷ. Hat man diess im Blick auf πιστεύειν εἰς und ἐπί eine ungenaue Wiedergabe von הֶאֱמִין בְּ genannt, so übersieht man, das diese Sprachformen erst innerhalb des jüdischen Griechisch geschaffen wurden und der Septuaginta nicht als gegebene vorlagen, sowie dass der Dativ an πιστεύειν griechisch nicht nur eine flüchtige, geschwächte Relation aussagte, sondern auch die volle, auf den andern sich verlassende Zuversicht auszudrücken im Stande war. Immerhin verwischte sich damit die Differenz, die in der doppelten Konstruktion des aram. und hebr. Verbums zum Ausdruck kömmt. Akte, die nach ihrer Intensität und Bedeutung weit auseinander liegen, waren damit in dieselbe Sprachform gefasst. Daher macht sich bei den Uebersetzern das Bestreben geltend, πιστεύειν τινί zu verstärken, damit es das feste Halten und Haften an dem, welchem man traut, prägnanter ausdrücke. So wird ἐμπιστεύειν öfter gebraucht, das den Begriff »an" doch wenigstens am Verbum ausdrückte, Deut. 1, 32. Richt. 11, 20. 2 Chr. 20, 20 vgl. den Uebersetzer des Siraciden 1, 12. 2, 10. 4, 17. 19 und öfter, und denjenigen des ersten Makkabäerbuchs, 1, 30. 7, 16. 12, 46. Es tritt aber auch der Anschluss des Objekts mit Präpositionen auf. Der Uebersetzer des Hiob hat κατά gebraucht, doch nur bei οὐ πιστεύειν, also wo von Misstrauen und Argwohn die Rede ist, 24, 22. 4, 18. 15, 15. Oder es wird בְּ einfach mit ἐν wiedergegeben und gesagt: ἐπίστευεν ἐν τῷ θεῷ Dan. 6, 23. Jer. 12, 6. Ps. 78, 22, auch ἐμπιστεύειν ἐν 2 Chr. 20, 20, καταπιστεύειν ἐν Mich. 7, 5, eine Konstruction, die freilich völlig ausserhalb des griechischen Sprachgefühls lag.

Sie scheint nirgends als im Bereich der Septuaginta vorzuliegen. Der Uebersetzer des Siraciden hat sein Griechisch oft gewaltsam genug hebräisch geformt, doch πιστεύειν ἐν hat er nicht gesagt. In 35, 21: μὴ πιστεύσῃς ἐν ὁδῷ ἀπροσκόπῳ καὶ ἀπὸ τέκνων σου φύλαξαι, ist ἐν nicht anders gedacht als in der Antithese hiezu: ἐν παντὶ ἔργῳ πίστευε τῇ ψυχῇ σου. πιστεύειν ist im ersten Satze absolut gefasst und ἐν gibt die Situation an, in der, so sehr sie zu furchtloser Sicherheit einlädt, das πιστεύειν doch nicht statthaben soll.

Im neuen Test. könnte neben Mark. 1, 15 nur noch in Röm. 3, 25 die Frage entstehn, ob πίστις mit ἐν konstruirt sei, da das πίστις ἐν Χριστῷ der Gefangenschafts- und Pastoralbriefe sichtlich die ganze Prägnanz des die Gemeinschaft mit Christus benennenden ἐν in sich fasst. Aber auch Röm. 3, 25 dürfte Paulus sowohl mit διὰ πίστεως als mit ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ den regirenden Begriff des Satzes, nämlich ἱλαστήριον be-

stimmen nach der subjektiven und objektiven Vermittelung, durch welche die sühnende Bedeutung Jesu zu ihrem Erfolg und Resultat gelangt. In Joh. 3, 15 mit seinem stark schwankenden Text hat, wenn das von B gebotene ἐν αὐτῷ gelesen wird, die Verbindung: πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ alle Analogie der Johanneischen Rede gegen sich, wenn nicht ἐν αὐτῷ zugleich zu ἔχειν ζωὴν αἰώνιον bezogen wird.

Der griechische Sprachgebrauch legte die Verwendung von ἐπί näher, das mit dem Dativ Motiv und Grund der Zuversicht einzuführen pflegt, vgl. Seite 62 und 85; vom Glaubensmotiv zum Glaubensobjekt ist der Schritt klein. Richtet sich das Vertrauen auf eine Persönlichkeit, so wird es darum geschehen, weil sie solches veranlasst und begründet hat, und man glaubt ἐπ' αὐτῷ. So muss nach Röm. 9, 33. 10, 11. 1 Petr. 2, 6 in der Sept. Jes. 28, 16 ἐπ αὐτῷ sich gefunden haben, vgl. 3 Makk. 2, 7 ἐμπιστεῦσαι ἐπὶ θεῷ. Griechischer ist Luk. 24, 25 gedacht, wenn die im Text gegebene Exegese richtig ist, bei der die Verwendung von ἐπί dem Philonischen Gebrauche desselben nah verwandt bleibt. Neben diesem sprachlichen Motiv spricht für jene Auslegung das sachliche, dass die Fassung von ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἐλάλησαν οἱ προφῆται als Glaubensobjekt dem Vorwurf Jesu die Gestalt gibt: ihr glaubtet nicht an alles, was die Prophetie enthält, nur an einiges, z. B. nur an die Weissagung vom Königthum des Christus und nicht an diejenige von seinem Leiden. Eine solche Theilung des Glaubens liegt aber der Gedankenrichtung des neuen Testaments fern; der Vorwurf wird vielmehr dahin gehn, dass ihr Unverstand und die Langsamkeit ihres Herzens es überhaupt nicht zum Glauben gebracht haben, während doch die ganze prophetische Verkündigung zur Begründung und Stützung des Glaubens vor ihnen lag.

Mit ἐπὶ θεῷ πιστεύειν war der Glaube als bestehender, an Gott haftender gedacht; soll er als Zuwendung zu Gott bezeichnet werden — und als der den Anschluss an Gott vermittelnde Akt trat er schon der Synagoge in's Bewusstsein — so treten die Präpositionen mit dem Akkusativ ein, und zwar nicht nur ἐπί, sondern auch, wohl unter dem Einfluss von לְ, εἰς. Den Zweck der göttlichen Züchtigung des Sünders nennt die Sapienz: ἵνα πιστεύσωσιν ἐπὶ σέ, 12, 2; der bisher von Gott abgekehrte wendet sich nun dem früher nicht beachteten Gotte zu, vgl. 4 Macc. Hav. 518: τὴν αὐτὴν πίστιν εἰς τὸν θεὸν ἔχειν; Ps. Esra. 13, 24: qui habent opera et fidem ad fortissimum, auch Sir. 38, 31. Man stelle eine Wendung wie Targ. Ps. 47, 10:

עמיא די מהימנין לאלהא neben 1 Petr. 1, 21: *ὑμᾶς τοὺς πιστοὺς εἰς θεόν*, so dürfte sich die sprachliche Wurzel des neut. *εἰς* aufdecken.

πιστεύειν εἰς Χριστόν ist Paulinisch, im Römer- (10, 14) Galater- (2, 16) Philipper- (1, 29) und Kolosserbrief (2, 5 *ἡ εἰς Χριστὸν πίστις*), ferner Petrinisch (1, 8 cf. 21) und häufig bei Johannes und in der Apostelgeschichte. Dem oft gebrauchten *πιστεύειν θεῷ* entspricht keineswegs ebenso häufig *πιστεύειν Χριστῷ*; dieses findet sich nur in der Apostelg. und auch dort nur vereinzelt, 5, 14. 18, 8 cf. 16, 15; dazu tritt noch 1 Joh. 3, 23: *πιστεύειν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*. Wiederum bleibt *πιστεύειν εἰς θεόν* vereinzelt neben dem durchgreifenden *πιστεύειν εἰς Χριστόν*. Paulus hat nur letzteres, während er von Gott, wenn er eine Präposition der Zuwendung braucht, *ἐπί* sagt, Röm. 4, 5. 24. Die Apostelgeschichte hat *πιστεύειν εἰς θεόν* ebenfalls nicht, sagt aber neben *εἰς Χριστόν* auch *ἐπὶ Χριστόν*, 9, 42. 11, 17. 16, 31. 22, 19. An dieser Abstufung des Sprachgebrauchs dürfte der aramaisirende Charakter der Formel: *πιστεύειν εἰς* betheiligt sein. Die Palästinenser Petrus und Johannes haben ihr solennes *πιστεύειν εἰς Χριστόν* und analog *πιστεύειν εἰς θεόν*, 1 Petr. 1, 21. Joh. 14, 1. Paulus behält *εἰς* für Christus, ersetzt es aber, wo ihm nicht der festgeprägte Ausdruck der Gemeindesprache zufliesst, sondern er denselben neu bildet, durch *ἐπί*. Die Apostelgeschichte dehnt den Gebrauch von *ἐπί* auch auf Christus aus, und der Hebräerbrief hat nur *ἐπί*, allerdings auch nur eine Stelle, welche dem Glauben den beifügt, zu dem er sich kehrt.

Das Fehlen der Wendung *πιστεύειν Χριστῷ* ausser in der Apostelgeschichte kann nicht damit motivirt werden, dass die Gemeinde den Glauben weniger direkt und persönlich auf Christus bezogen hätte als auf Gott. Auch Johannes braucht den Dativ mit Vorliebe für Gott, vgl. den Wechsel des Ausdrucks 1 Br. 5, 10, und doch ist ihm Jesus zweifellos der erste, ja in gewissem Sinn einzige Empfänger des Glaubens. Paulus sagt, von den Pastoralbriefen abgesehn, nirgends *πιστεύειν τῷ θεῷ* ausser im Schriftcitat Röm. 4, 3. Gal. 3, 6. Wo er aber den rechtfertigenden Glauben in eignem Wort benennt, heisst er ihn *πιστεύειν ἐπὶ θεόν*, da, wo er ihn in seiner Gleichartigkeit mit Abrahams Glauben definirt und darum als Glaube an Gott beschreibt, Röm. 4, 5. 24. Mit dieser Formel tritt aber die andere, Gal. 2, 16 ff., *πιστεύειν εἰς Χριστόν* völlig in Parallele, so weit es sich um die Relation des Glaubens zu dessen Empfänger handelt. Da für Paulus Christus nicht nur

eine passive Darstellung und Versichtbarung des göttlichen Willens, sondern voll und ganz Person ist, deren eignes Handeln und Leiden, Lieben und Geben den Besitz der Gemeinde wirkt und erhält, so gewinnt auch der Glaube an ihn den Charakter einer voll persönlichen Relation, und dieser gibt *πιστεύειν εἰς* nicht weniger bestimmten Ausdruck als das von Gott gebrauchte *πιστεύειν ἐπί*. Dass *πιστεύειν εἰς* für Christus ausgesondert wird, wird daraus zu begreifen sein, dass die Gemeinde vor allem aus für den auf ihn gewandten Glaubensakt einer solennen Formel bedurfte, so dass sich der aramaisirende Ausdruck zumeist für ihn einbürgerte, vgl Seite 275.

8.

διακριθῆναι.

Vgl. Seite 119. Das Wort bezeichnet nicht den Zank und Streit, vielmehr die Scheidung der Streitenden, sei es auf dem Kampfplatz, dadurch dass die Streitenden von einander lassen und auseinandergehn, sei es in Rechtshändeln, dadurch dass der richterliche Spruch gefällt und die streitigen Verhältnisse geordnet werden. Das eigenthümliche der neutestamentlichen Verwendung des Worts liegt darin, dass die bewirkte Scheidung und Theilung nicht im Verhältniss zu andern, sondern in der eignen Persönlichkeit sich vollzieht. Hat jenes אִדַּיֵּין, das Targ. Jerusch. I und II zu Gen. 6, 6 von Gott gebraucht ist: Jer. I וְאִדַּיֵּין עֲלֵיהוֹן בְּמֵאמְרֵיהּ, Jer. II וְאִדַּיֵּין עִם לִבֵּיהּ, einen festen ausgebreiteten Sprachgebrauch hinter sich, so dürfte diese Wendung von *διακριθῆναι* in ihrem Grunde aufgedeckt sein. Es liegt mir nichts paralleles vor als etwa noch Gen. 31, 36 אִדַּיֵּין עִם לָבָן vgl. Jer. 12, 1: מְלַמֵּדְרָן לְקַבֵּל פִּתְגָמָךְ. Jedenfalls liegt in diesem *διακριθῆναι* ein ähnlicher Gedanke wie in פְּלַגְנוּ.

διάκρισις nennt den Akt, der das *διακριθῆναι* hervorruft, und diess auch Röm. 14, 1. Es kann allerdings Urtheil heissen, doch stets mit der wesentlichen Bestimmung, dass durch dasselbe Streitende getrennt werden und ihr Verhältniss zu einander geschieden wird. Tritt ein Genitiv an, so ist die nächstliegende Funktion desselben die, dass er dasjenige nennt, was zerlegt und geschieden wird in gesonderte Gruppen. *διακρίσεις διαλογισμῶν* wird heissen: Scheidung der Gedanken, Zertheilung der Erwägungen in entgegengesetzte Richtungen. Aehnlich wie hier *διαλογισμοί* braucht Paulus Röm. 2, 15 *λογισμοί* von der das

Handeln begleitenden und gestaltenden Urtheilsbildung, vgl. Mth. 15, 19. Nimmt die Gemeinde die am Glauben Schwachen auf, so darf diess nicht in der Absicht, aber auch nicht mit dem faktischen Resultat geschehn, dass durch die von der Gemeinde auf sie übergehenden Einflüsse ihr Urtheil erschüttert und verwirrt wird. Der Uebergang zur freien Lebensführung wird ihnen damit nicht verschlossen, aber es muss, wenn er statt haben soll, im νοῦς zur πληροφορία gekommen sein, so dass es ἐκ πίστεως geschieht. Die gewöhnliche Fassung, die an das Richten über die Gedanken der Schwachen denkt, löst διάκρισις von διακρίνεσθαι, 23, ab, und statuirt für einen einfachen, gangbaren Gedanken einen wunderlichen, entlegenen Ausdruck ohne Sprachgebrauch.

9.

Luk. 18, 8.

Vgl. Seite 151. Es liegt nahe, die Wendung εὑρίσκειν τὴν πίστιν im selben Sinne zu fassen, wie sie Luk. 7, 9 vorliegt; diess ist aber nur dann möglich, wenn ἐλθών an die irdische Gegenwart Jesu denkt. Wird dasselbe auf die Parusie bezogen, so ist an eine π. gedacht, die schon ehe sie gefunden wird, bethätigt wurde, da die Parusie Jesus in einer Richter- und Königsstellung offenbar macht, die nicht mehr Glauben in Anspruch nimmt. Damit ist aber der Begriff anders gewandt als in 7, 9, wo Jesus den Glauben dann und dadurch findet, dass er ihm erwiesen wird. Die Artikulirung von π. weist jedenfalls auf das Gleichniss zurück, das damit als die Darstellung der von Jesus erwarteten π. bezeichnet ist. Doch liegt hierin für die Fassung der Frage kein Ausschlag gebendes Moment, da Jesus den um die letzte, grosse Hülfe bittenden Glauben sehr wohl als Frucht und Resultat an seine irdische Gegenwart angeschlossen haben kann, da er aus der ihm dargebrachten π. entspränge. Spricht ἐλθών von der Gegenwart, so blickt εὑρήσει auf diejenige Zukunft hinaus, in der die Situation der Jünger derjenigen der Wittwe gleichen wird; dann wird noch viel weniger Glaube entstehn als jetzt, wo derselbe ihn, den Gekommenen, als seine Basis und sein Motiv vor sich hat. Auch ἐπὶ τῆς γῆς besitzt, wenn von der Gegenwart Jesu gesprochen ist, einen bedeutsamen Gegensatz. Ist die Situation des Gleichnisses eingetreten, so muss der Glaube seine Hülfe im Himmel suchen beim unsichtbaren Gott, während sich Jesus jetzt auf der Erde ihm als Grund und Stütze darbietet, ihm nah und erreichbar in wahrnehmbarer Gegenwart. Bleibt sogar jetzt der Glaube aus, so wird er noch viel weniger diejenige Aufgabe lösen, die ihm

im Bilde der Wittwe vorgehalten ist. Ist dagegen von der Parusie die Rede, so hat ἐπὶ τῆς γῆς seinen Gegensatz einfach im Kommen Jesu aus dem Himmel als der Bote des angerufnen Richters, der im Himmel ist. Es wird wohl an der Stelle stets eine offene Frage haften, da vielleicht schon die Weise, wie der Spruch griechisch formulirt ist — er steht in einer stark semitisirenden Umgebung — namentlich die participiale Einfügung des ἔρχεσθαι aus der bewussten Absicht hervorgieng, der Frage nicht zu präjudiciren, ob Jesus an sein erstes oder an sein künftiges Kommen gedacht habe.

10.

Luk. 7, 47.

Vgl. Seite 161. Das Wort über das sündige Weib: ihre vielen Sünden sind ihr erlassen, weil sie viel liebte, zu einer Aussage über den Erkenntnissgrund und nicht über den Realgrund der Vergebung zu machen, ist und bleibt unnatürlich, als ob es sich um eine Demonstration dessen handelte, woran die dem Weibe gewährte Vergebung erkennbar sei. Diess ist sie unmittelbar dadurch, das Jesus das Weib nicht von sich stösst, wie er ihr denn in ausdrücklicher Zusage den Erlass der Sünden ausspricht. Wie überall in den Evangelien so ist auch hier die ἄφεσις That, handelnde Erweisung des Erbarmens und der Güte Gottes und Jesu am sündigen Menschen, wesshalb sie erkennbar ist in Jesu Verhalten. Im Blick auf die Weise wie er handelt, kann die Frage nach Kennzeichen der Vergebung nicht entstehn. Wohl aber entsteht die Frage nach dem Recht und Grund solcher ἄφεσις, und darauf gibt Jesus Antwort. Er hat keine ihrer vielen Sünden wider sie geltend gemacht, sondern sie alle ihr erlassen, weil sie viel liebte; in ihrer grossen Liebe lag für ihn das Motiv, wesshalb er ihr den Zugang zu ihm gestattet hat. Nun stellt Jesus an den beiden Schuldnern, 40 ff., und im zweiten Gliede von Vers 47 die Liebe zugleich als Frucht und Wirkung der Vergebung dar, so dass Liebe und Vergebung in ein Doppelverhältniss zu einander treten, indem Jesus da vergibt, wo ihm Liebe entgegenkömmt, und da Liebe entstehen soll, wo er vergibt, ein zwar tiefgreifender aber höchst einfacher Gedanke, da ja bekanntlich Liebe an Liebe entsteht und darum auch Jesu Güte und des Weibes Liebe einander gegenseitig antworten. Beide Seiten am Verhältniss werden im Blick auf das verschiedene Verhalten derer hervorgehoben, an die das Wort gerichtet ist. Als Frucht der Vergebung wird die Liebe geltend gemacht polemisch zu Handen des Pharisäers, der in seiner Lieblosigkeit die Aufforderung hat sich zu fragen, ob ihm ver-

geben sei. Als Grund der Vergebung wird sie herausgehoben als Rechtfertigung für das Weib in zartester Krönung der Güte, mit der Jesus sie behandelt. Sie hat in ihrer Liebe ihm eine Gabe erwiesen, der er die Gegengabe nicht schuldig bleibt. Das Schlusswort nennt dem Weibe aller Kritik seines Verhaltens und allem Zweifel gegenüber dasjenige Moment in ihrer Liebe, das Jesus werthvoll ist und seine Gabe erlangt hat und bewahrt: das Vertrauen. Zu solch lebensvollen Handlungen Jesu, die allseitig aus den zartesten, persönlichsten Beziehungen zu den Betheiligten entstehn, liegt Maass und Schlüssel nicht in einer formelhaften Abstraktion.

11.

Das Johanneische ἀληθινός und ἀληθής.

Vgl. Seite 169. Gott heisst ἀληθής im Blick auf seine Kundgebung und Rede an den Menschen, 3, 33, ἀληθινός im Blick auf seinen eignen Lebensinhalt, durch den ἀλήθεια sein Wesen ist, 17, 3. Die Eigenschaft des Zeugnisses, ἀληθινόν zu sein, wird noch unterschieden von ἀληθῆ λέγειν, 19, 35; jenes ist es, weil der welcher gesehen hat, Zeugniss gab, im Gegensatz zu einer Darstellung, welche, sei sie nun wahr oder falsch, doch kein Zeugniss ist, weil sie nicht auf Autopsie beruht. Der ἀληθὴς μαρτυρία steht dagegen das lügende Zeugniss gegenüber, wesshalb das Zeugniss dessen der für sich selbst zeugt, nicht οὐκ ἀληθινή, sondern οὐκ ἀληθής ist, da er zwar zeugt, aber um seiner selbstischen Tendenz willen täuschend und trüglich, während Gottes Zeugniss nichts anderes sein kann als ἀληθής 5, 31. 32. Damit steht 8, 13 ff. in Uebereinstimmung, denn dort handelt es sich nicht darum, ob Jesus Zeuge sei oder nicht, da er offenkundig Zeugniss gibt, wohl aber darum ob dieses seinen Hörern den Thatbestand seines Wesens richtig benenne und erschliesse oder nicht. Liegt ein Wort in den Ereignissen erfüllt vor, so ist es ἀληθινός geworden, 4, 37; ἀληθής ist es seinem Inhalt nach kraft der reinen Intention des Redenden, in dem kein Unrecht ist, 7, 18 vgl. 10, 41. 19, 35. Auch in 7, 28 vgl. mit 8, 26 ist der Wechsel der Worte wohl motivirt. In 8, 26 handelt es sich um das, was Jesus den Menschen sagt und, sofern er nur das von Gott gehörte spricht, um das, was Gott ihnen sagt. Darum werden sie darauf hingewiesen: der welcher mich sandte, ist ἀληθής, er täuscht nicht, sondern gibt sichre Leitung und helles Licht. In 7, 28 handelt es sich um die Frage, woher Jesus komme, ob er gesandt sei oder nicht, daher wird gesagt: der welcher mich sandte, ist ἀληθινός, er hat auch im Akt seines Sendens

ἀλήθεια in sich. Das Licht wird wahrhaftig genannt, 1, 9, weil es nicht einem täuschenden Licht, sondern der Finsterniss entgegengesetzt werden soll, der Anbeter, weil der genannt sein soll, in dem es es wirklich zur Anbetung kömmt im Gegensatz zu einer Anbetung, die nicht Anbetung ist, weil sie nicht weiss, was sie anbetet, 4, 23. Der Satz: mein Richten ist ἀληθής, wäre aus der Beschaffenheit desselben zu begründen, sofern es aus Recht und Gerechtigkeit entspringt, vgl. 8, 13. 7, 18, während der Satz: mein Richten ist ἀληθινή, damit begründet wird: ich bin nicht allein, sondern ich und der mich sendende, 8, 16; wenn er also richtet, so ist gerichtet mit einem Urtheil bei dem es sein Verbleiben hat, und diese Festigkeit empfängt es dadurch, dass es zugleich von Gott ausgeht. Es wird somit auch 6, 32 und 55 der Wechsel der Worte nicht willkürlich sein. Dem was nicht Himmelsbrod war, tritt das wahrhaftige Himmelsbrod entgegen, während bei ἀληθὴς βρῶσις an den gegentheiligen Schein gedacht sein wird, der an seinem Fleisch und Blut haftet, als wäre es unfähig zu nähren und Leben zu begründen, da er ja dasselbe nur durch eignen Tod der Welt gibt; doch diese Speise trügt nicht. Natürlich ist das ἀληθινόν für seinen Beobachter, Hörer und Empfänger auch ἀληθές, aber der Gesichtspunkt, unter dem die beiden Adjektive ihr Objekt betrachten, ist ein differenter; ἀληθές fasst es in seiner Kundgebung und Aeusserung, ἀληθινόν in seinem eignen Wesensbestand.

12.

Der Sprachgebrauch von πίστις in den Briefen.

Vgl. Seite 248. Die Briefe vergegenwärtigen den allmähligen Uebergang von πιστός in den Begriff: gläubig anschaulich. Ehe die Gemeindeglieder οἱ πιστοί genannt wurden, war für die der Gemeinde fern bleibenden οἱ ἄπιστοι in Gebrauch. Der erste Korintherbrief hat ἄπιστος in fester Prägung, 6, 6. 7, 12. 13. 14. 10, 27. 14, 22. 23, stellt aber den ἀπίστοις noch nicht τοὺς πιστούς sondern τοὺς πιστεύοντας entgegen. An ἄπιστος haftete auch im griechischen Sprachgebrauch der Gedanke des Zweifels und Verdachts, vertrauensloser Abwendung. In der Antithese 2 Kor. 6, 15 tritt dagegen dem ἄπιστος πιστός entgegen; die sprachliche Korrespondenz der beiden Worte führt auch zur begrifflichen Gleichgestaltung derselben, und diese ist dadurch erleichtert, dass die Stelle an die feste, konsequente Beharrung in der Christenstellung denkt, die sich in keine Vermischung und Akkommodation mit der entgegenstehenden Le-

bensrichtung einlässt. Doch ist deutlich der Glaube als das gedacht, was in Konsequenz und Treue fest zu halten ist; der im Glauben bleibende ist πιστός, vgl. Joh. 20, 27. Paulus nennt, Gal. 3, 9, mit der Synagoge Abraham ὁ πιστός, vgl. Philo: Ἀβραὰμ ὁ πιστός 1, 259, 23. Dieses πιστός ist aber in enge Beziehung zu jenem ἐπίστευσεν gesetzt, 3, 6, das die Schrift von ihm aussagt: als ὁ πιστεύσας ist er ὁ πιστός. Doch wird nicht ohne Begriffsdifferenz statt σὺν τῷ πιστεύσαντι Ἀβραάμ: σὺν τῷ πιστῷ Ἀβραάμ gesagt sein; πιστός vergegenwärtigt sein glaubendes Verhalten in seinem bleibenden Resultat; aus seiner Glaubensübung trägt er nun diess davon, dass er πιστός ist. Sodann findet sich πιστός in den Ueberschriften der Gefangenschaftsbriefe, Kol. 1, 2. Eph. 1, 1. Ob im Kolosserbrief: οἱ ἐν Κολοσσαῖς ἅγιοι καὶ πιστοὶ ἀδελφοὶ ἐν Χριστῷ, ἅγιος für sich allein gedacht ist, als Benennung des Verbandes mit Gott, wozu nun πιστοὶ ἀδελφοί tritt zur Vergegenwärtigung ihrer Verbindung unter einander und mit dem Schreibenden, oder ob ἀδελφός der dominirende Begriff ist, dem auch ἅγιος angeschlossen wird, vgl. Hebr. 3, 1, jedenfalls steht πιστοὶ ἀδελφοί dem πιστὸς ἀδελφός, Kol. 4, 9. 1 Petr. 5, 12, noch nah. Allerdings ist auch dann, wenn Paulus der Gemeinde Onesimus als πιστὸς ἀδελφός vorstellt, 4, 9, derselbe vor allem aus als gläubig bezeichnet, denn alle πίστις, die der Bruder der Gemeinde erweist und für sie besitzt, beruht in seinem πιστεῦσαι gegenüber dem Herrn. In der Ueberschrift des Epheserbriefs hätte πιστός deutlich den Begriff ausharrender Treue, wenn zu lesen wäre: τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Denn ungläubige Heilige ist ein kaum denkbarer Gedanke, leichter ist derjenige an untreue Heilige, sofern die beharrende Festigkeit zu der durch Gottes Berufung empfangenen Heiligkeit hinzuzutreten hat als ein ihr folgendes, wesshalb sie auch mit einem steigernden καὶ an jene angeschlossen werden kann, während der Glaube als das, was überhaupt erst in die Heiligkeit versetzt, von ἅγιος nicht abgelöst sein kann. Aber auch bei dem auffallenden Schwanken der Zeugen hinsichtlich des ἐν Ἐφέσῳ bleibt die Verbindung τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς und die in ihr enthaltene Eintheilung der ἅγιοι in solche, welche »auch πιστοί" sind, und solche, welche nur ἅγιοι sind, seltsam. Man wird hinter τοῖς οὖσιν einen Ortsnamen erwarten und wer nicht ἐν Ἐφέσῳ lesen will, der wird eine Lücke im Texte zu statuiren haben. Immerhin wird auch so das dem ἅγιος nachfolgende πιστός eine steigernde Bedeutung haben. Es nennt die subjektive Seite am Christenstand der Leser, und zwar da sie ja schon als Heilige charakterisirt

sind, nicht sowohl dasjenige Verhalten, welches die Gabe Gottes empfängt, sondern dasjenige, welches sie bewahrt. *πιστοί* wird er die Heiligen nennen, sofern sie durch das Verharren im Glauben ihre Heiligkeit sich erhalten und dieser bleibende Glaube ist ihre Treue, die sich ebensowohl wie der Anfang und Ursprung des Christenlebens *ἐν Χριστῷ* vollzieht.

Die Apokalypse braucht *πιστός*, ebenso aber auch *ἄπιστος*, stark aktiv: *οἱ δειλοὶ καὶ ἄπιστοι καὶ ἐβδελυγμένοι* u. s.f. werden hinausgeworfen, 21, 8. Stehen die Feigen voran, so wird zunächst an diejenigen Glieder der Gemeinde gedacht sein, welche unter dem Druck der Verfolgung von Christus abgefallen sind. Diese Feigen haben die Treue gebrochen, sind also *ἄπιστοι* und haben sich an heidnischen Dingen befleckt. Im Gegensatz dazu werden die Sieger über die Könige der Erde *οἱ πιστοί* genannt, 17, 14. Auch hier ist nicht nur an den Glauben als im Innenleben beschlossnen Vorgang gedacht, da es sich ja um den grossen Weltkampf handelt, in welchem der den Sieg gewinnt, welcher *πιστὸς γίνεται* bis zum Tod, 2, 10. Allein jene handelnde Untreue ist zugleich Unglaube und diese handelnde Treue zugleich Glaube; die Aufgabe, welche die Treue zu leisten hat, besteht darin, den Namen Jesu festzuhalten und die ihm zukommende *πίστις* nicht zu verleugnen, 2, 13.

Deutlich receptiven Sinn hat *πιστός* 1 Petr. 1, 21 Vat. etc. und mit gesichertem, festem Sprachgebrauch in der Apostelgeschichte, 10, 45. 16, 1 vgl. 16, 15, und in den Pastoralbriefen, 1 Tim. 4, 3. 10. 12. 5, 16. 6, 2. Tit. 1, 6. Doch auch Act. 16, 15 heisst *κεκρίκατέ με πιστὴν τῷ κυρίῳ εἶναι* schwerlich nur: ihr habt mich für gläubig an den Herrn gehalten; *πιστὴ τῷ κυρίῳ* wird nicht das subjektive Verhalten der Lydia, sondern ihr objektives Verhältniss zum Herrn benennen. *κεκρίκατε* weist auf einen bestimmten, vollzogenen, offenbaren Akt, und ein solcher ist die Taufe. Dadurch dass ihr Paulus die Taufe gewährt hat, hat er sie für *πιστή* dem Herrn erklärt. In derselben lag aber nicht nur ein *πιστεύειν* ihrerseits, sondern auch ein *πιστευθῆναι* von Seiten des Herrn, er hat ihr die messianischen Güter zugesagt. Darum wagt sie die Bitte, die einen Vertrauenserweis von Seiten des Apostels in sich schliesst. Wenn sie nach seinem Urtheil dem Herrn *πιστή* ist, so dass er ihr seine Gaben verleiht, vgl. 1 Tim. 1, 12, so darf sie auch ihre Bitte an ihn stellen; ist sie dem Herrn *πιστή*, so ist sie es auch ihm. So bleibt der Ausdruck auch an dieser Stelle Wendungen wie *τέκνον πιστόν*, 1 Kor. 4, 17, *ἠλεημένος ὑπὸ κυρίου πιστὸς εἶναι*, 1 Kor. 7, 25, verwandt, wobei allerdings das was sie dem Herrn *πιστή* macht, ihr Glaube ist.

Es mag nicht ganz ohne Einfluss auf diesen Anschluss von πιστός an πιστεύειν gewesen sein, dass πιστός griechisch wenn auch nur vereinzelt, so doch immer noch im receptiven Sinn des Trauens fortexistirte. Aber die wirksamste sprachliche Vorbildung liegt auch hier auf jüdischem Boden. γυνὴ Ἰουδαία πιστή, Act. 16, 1: genau so bezeichnet der Pharisäer diejenige fromme Stellung, die seinen Anforderungen entspricht, vgl. Seite 36. Er füllt den Formbegriff der Festigkeit und Verlässlichkeit mit dem Gedanken an die Gesetzeserfüllung aus, in der Gemeinde macht der Glaube an Christus den πιστός, und diese Füllung verband sich mit demselben um so leichter, weil griechisch und aramäisch Treue und Glauben sprachlich zusammengehörten. Die מְהֵימְנִין לֶאֱלָהָא sind für die πιστοὶ εἰς θεόν nicht nur in Bezug auf die Präposition, vgl. Seite 559, sondern auch in Bezug auf den Eintritt von πιστός an die Stelle von πιστεύοντες das sprachliche Vorbild gewesen. So fliesst nun auch griechisch der Begriff von πιστεύειν in πιστός zurück, vgl. Seite 262.

Es bricht überhaupt für den Gedanken der Briefe, was wir als Treue und Glauben scheiden, nicht auseinander. In Röm. 3, 2 ff hat Paulus Israel zunächst als Subjekt eines göttlichen πιστευθῆναι bezeichnet. Das Wort ist gewählt, um die Werthschätzung Gottes, die er Israel zuwendet, und die in ihr begründete Würde des Juden hervorzuheben; dieser ist der Empfänger göttlichen Vertrauens geworden, das ihm ein Gut von so umfassender und bleibender Bedeutung, wie es die Worte Gottes sind, übergeben hat. In diesem πιστευθῆναι hat Israel Gottes πίστις erfahren, aber nun legt sich sofort in den Begriff die ganze Aktivität Gottes hinein, die seine λόγια durchführt zur Verwirklichung. Auch auf Seite Israels ruft das πιστευθῆναι der πίστις, aber auf seiner Seite hätte dieselbe im πιστεύειν bestanden. Darum tritt jenem πιστευθῆναι ἀπιστεῖν und der πίστις Gottes die ἀπιστία Israels mit dem Begriff des Unglaubens entgegen, wobei derselbe allerdings auch seinerseits nicht nur als seelische Regung, sondern als Aktivität gedacht ist, sofern es den Christus verworfen hat und auch jetzt noch verwirft. Aus diesem Wechsel der Beziehungen ergibt sich im Gedanken des Paulus keinerlei Inkoncinnität; die πίστις empfängt ihren Inhalt aus der Stellung dessen, der sie übt; auf Gottes Seite ist sie die That der Hülfe und die Gabe des Reichs, auf des Menschen Seite ist sie Glaube, der auf sein Wort vertraut. Ganz analog ist 2 Tim. 2, 13 gedacht.

Der apostolische Sprachgebrauch scheidet sich eigenthümlich in zwei Gruppen dadurch, dass der Glaube bald überwiegend

verbal benannt wird als πιστεύειν, bald überwiegend substantivisch als πίστις. Auf jener Seite stehn Evangelium und Briefe des Johannes, die bei ihrem häufigen πιστεύειν nur ein einziges πίστις haben, 1, 5, 4, und die Apostelgeschichte, in der ebenfalls πιστεύειν weit überwiegt; auf der andern Seite stehn die Apocalypse, die πιστεύειν nicht hat, Jakobus, vgl. πίστιν ἔχειν 2, 1. 14, der Hebräerbrief, die Gefangenschaftsbriefe, unter denen dem Kolosserbrief πιστεύειν ganz fehlt, die Pastoralbriefe, aber auch die ältern Paulusbriefe haben πίστις vorwiegend. Der Galaterbrief z. B. hat neben seinem häufigen πίστις ausser im Citat 3, 6 πιστεύειν nur noch zweimal, 2, 16 und 3, 22, dort im Rückblick auf den Werdemoment der Glaubensstellung, da sie, die Juden, in der Erkenntniss ihrer Ungerechtigkeit und der Heilsbedeutung des Glaubens wirklich Glauben fassten, hier noch neben πίστις, zum Ausdruck dessen, dass die in Jesus begründete und von ihm im Menschen gewirkte πίστις das Verhalten desselben bestimmt hat und in seine persönliche Lebensrichtung übergangen ist. So tritt auch Röm. 3, 22 zu πίστις noch πιστεύειν hinzu, um die Bewegung, welche das gerechte Verhalten Gottes vollzieht, vollständig zu benennen von ihrem Ausgangs- zu ihrem Zielpunkt hin. Die Gerechtigkeit ist ein Handeln und Geben Gottes, von Gott geht sie aus, δικαιοσύνη θεοῦ, sie vermittelt sich dem Menschen durch den an Jesus haftenden, ihm hingegebnen Glauben und wird ihm zu Theil als ihm zufallende Gabe, sofern er in seinem eigenen Verhalten ein Glaubender geworden ist.

Nur im passiven πιστευθῆναί τι wird πιστεύειν von Gott ausgesagt, sonst trägt πιστεύειν die Energie und Wirksamkeit des göttlichen Verhaltens zum Menschen nicht, es bleibt für des Menschen Beziehung zu Gott reservirt, obwohl damit, dass dem Menschen Gott gegenüber ein πιστὸς εἶναι obliegt, allerdings göttliches Vertrauen ihm zugewandt ist. Aber auch das passive πιστευθῆναι bleibt eigenartig beschränkt. Die fundamentalen Gaben Gottes, Errettung, Reich, Geist, werden nie unter den Gesichtspunkt göttlicher Vertrauenserweisung gestellt. Paulus braucht es von Israel, dem das verheissend auf die Zukunft weisende Wort übergeben ist, Röm. 3, 2, und im Blick auf sich selbst von seinem Apostelamt, Gal. 2, 7. 1 Kor. 9, 17. 1 Thess. 2, 4. 1 Tim. 1, 11. Tit. 1, 3.

Das griechisch geläufige Passiv zu πιστεύειν τινί liegt nur 1 Tim. 3, 16 vor; nicht das Verhalten der Menschen zu Christus soll benannt werden, sondern das, was Christus erlangt hat als Resultat und Frucht seiner Erscheinung und Verkündigung. Ueber der Welt hat er δόξα, in der Welt πίστις gefunden als

das Ziel, in dem sein Kommen endigte, und zum Ausdruck dieses Gedankens bot sich das Passiv nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch dar. Dabei hat ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ eine analoge Antithese in sich wie die beiden andern auf die irdische Sphäre bezüglichen Aussagen: ἐφανερώθη ἐν σαρκί und ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν. Dass er in der gegen Gott gegensätzlichen Welt Glauben fand, das ist mit das Mysterium der Frömmigkeit. Zugleich steht ἐπιστεύθη zum vorangehenden Glied in Antithese, wie dieses zn seinem Vorgänger: obwohl nur im Himmel sichtbar und den Heiden nur in der Verkündigung nahe gebracht, hat er doch Glauben erlangt.

In 2 Thess. 1, 10 liegt dagegen in πιστευθῆναι der Uebergang vom empfangenen Vertrauen zur bethätigten Zuverlässigkeit vor, so dass πιστευθῆναι den Gedanken sich glaubhaft machen und als glaubwürdig erweisen gewinnt. ἐπιστεύθη τὸ μαρτύριον ἡμῶν ἐφ' ὑμᾶς kann jedenfalls nicht heissen: es wurde von euch geglaubt. Nicht die Gemeinde ist als dem Zeugniss sich zuwendend gedacht, sondern das Zeugniss ist der Gemeinde zugewandt, es ist also in πιστευθῆναι eine Aktivität des Zeugnisses gedacht, es bethätigt sich an ihnen als πιστόν, verlässlich, glaubhaft und darum geglaubt. Der Satz begründet auch nicht nur den Begriff „an den Glaubenden", was einen sehr geringfügigen Fortschritt des Gedankens ergäbe, sondern der Hauptgedanke, dass der Herr mit seinem Kommen an den Glaubenden sich verherrliche, erhält darin seinen Grund, dass das Zeugniss an ihnen treu und verlässlich wurde und Glauben wirkte. Als πιστόν und πιστευθέν ruft es dem, von dem es zeugt, und gibt es das, was es verheisst. Darum kann sich auch der Gedanke »an jenem Tage" daran anschliessen, dessen Trennung von dem nächsten Satze durch einen Gedankenstrich, so schulmeisterlich logisch sie ist, dem lebendigen Gedanken der Stelle ein hässlich hinkendes Ende gibt. Hätte sich das Zeugniss nicht an ihnen bewährt in seiner verlässlichen Kraft, so gälte die eben ausgesprochne Verheissung ihnen nicht, aber voll und ganz macht sich das Zeugniss erst an jenem Tage, wenn Jesus wirklich gekommen ist und an seinen Glaubenden sich verherrlicht hat, an ihnen πιστόν. Das was jetzt im Glauben der Gemeinde an Bewährung des Zeugnisses vorliegt und das, was der Tag Jesu ihm an solcher verleihen wird, das hat Paulus unmittelbar zusammengedacht als die von einander nicht trennbaren Glieder einer Kausalkette, darum reisst auch der Aorist seinen Gedanken nicht von »jenem Tage" los.

Ein solcher Uebergang von πιστευθῆναι in's Aktivum hat Analogien in der Septuaginta. Bot נֶאֱמַן den Begriff zuverläs-

sig werden, so benützt sie zwar gewöhnlich πιστωθῆναι zur Wiedergabe dieses Gedankens, aber auch πιστευθῆναι übernahm diese Funktion. In Gen. 42, 20 wird die Meinung der Uebersetzung sein: eure Worte werden geglaubt werden; auch in der Doppelübersetzung 1 Sam. 3, 21 schliesst sich ἐπιστεύθη τοῦ προφήτης γενέσθαι an das griechisch häufige πιστεύεσθαι an, sofern der Gedanke sein wird, Samuel wurde von Gott damit betraut, Prophet zu werden. Dagegen in der Verheissung ἐμπιστευθήσεσθε 2 Chr. 20, 20, ist das Passiv zwar noch lebendig, aber das was empfangen wird, ist hier nicht Vertrauen, sondern Gottes hülfreiche Treue; das Wort wird sagen wollen: ihr werdet Gottes Treue erfahren. Der Passivbegriff ist untergegangen und der Gedanke: treu sein, Vertrauen erzeigen mit πιστευθῆναι verknüpft, wenn es heisst: ἐπιστεύθη 'Αγχοῦς ἐν τῷ Δαβίδ, 1 Sam. 27, 12, wobei allerdings die Versetzung der Namen in den Texten zeigt, dass man sich an der Wendung stiess. Der Thessalonicherstelle genau entsprechend sagt der Uebersetzer des Siraciden ἐμπιστευθῆναι von den Propheten und der Weisheit, 36, 21. 1, 15, mit dem Begriff der Bewährung und erwiesenen Zuverlässigkeit; er bildet sogar davon wieder ein Aktiv, ἐμπιστεύειν τί, die Sache πιστόν machen, ihr πίστις geben, 50, 24. Auch da, wo nicht unmittelbar נֶאֱמַן mitbetheiligt ist, finden sich Spuren, dass sich das passive πιστευθῆναι aktiv gestaltete. πεπιστευμένος sagt Polyb 16, 22, 5 mit dem Gedanken: er war überzeugt. Josephus sagt Ant. 16, 7, 2 von Antipater: τούτῳ τῷ τρόπῳ ποικίλως ἐκπεριεληλύθει τὸν πατέρα μόνος ὑπὲρ τῆς ἐκείνου σωτηρίας ἅπαντα πράττειν αὐτὸς πεπιστευκώς. Da liegt ein kausativ gedachtes πιστεύειν vor, sich πίστις verschaffen. Das geht noch über jenes πιστευθῆναι, Glauben begründen und erlangen, hinaus.

Wie 2 Thess. 1, 10 mit geringer Sinnverschiedenheit statt ἐπιστεύθη ἐπιστώθη stehen könnte, nur dass die Beziehung des Zeugnisses zum Glauben der Gemeinde weniger ausdrücklich hervorgehoben wäre, so zeigt auch die einzige Stelle der Briefe, welche πιστωθῆναι hat, dasselbe in starker Annäherung an πιστεύειν, 2 Tim. 3, 14. Es steht im Anschluss an „Lernen" als das geschlossne Resultat desselben, zur Benennung der festen Ueberzeugung und Gewissheit dessen, welcher erkannt hat, von πιστεύειν nur dadurch unterschieden, dass es die Gewissheit nicht als eignen innern Akt der Zustimmung, sondern als ein ihm zu Theil gewordenes Erlebniss beschreibt, bei dem er sich nicht thätig sondern empfangend verhielt.

13.

Röm. 6, 8.

Vgl. Seite 278. Die Bestimmung des Glaubens durch ὅτι καὶ συνζήσομεν αὐτῷ würde vom sonstigen neutestamentlichen Sprachgebrauch abweichen, wenn vom logischen Zusammenhang zwischen zwei Ueberzeugungen die Rede wäre, so dass die Gewissheit, dass wir mit Christus leben werden, aus der Gewissheit, dass wir mit ihm gestorben sind, gefolgert würde. Bewegte sich die Argumentation nur in dieser logischen Sphäre, so wäre der Gebrauch von πιστεύειν für ein einzelnes Moment der christlichen Ueberzeugung singulär und ohne Analogie mit der sonstigen Verwendung des Glaubensbegriffs. Allein jene Stelle spricht nicht von einem logischen, sondern von einem genetischen Zusammenhang, der in der reellen Lebensbewegung der Gemeinde sich vollzieht. Nicht aus der Ueberzeugung, dass wir gestorben sind, sondern aus dem Faktum, dass wir starben, folgert Paulus das πιστεύειν und aus diesem Faktum der Todesgemeinschaft mit Jesus ergibt sich nicht nur ein logischer Akt, sondern der Glaube in seinem specifisch Paulinischen Sinn. Dadurch dass der Mensch sich selbst durch Jesu Tod in den Tod versetzt sieht, in ein Gestorbensein, welches Antheil an Jesu Sterben ist sowohl nach der gerichtlichen Seite desselben als nach seiner sühnenden Wirkung als nach der von dieser unabtrennbaren ethischen Folge in Lösung von der Sünde, sind im Menschen die Realbedingungen hergestellt zum Glaubensakt, zu einer Zuversicht, die abgezogen ist vom eignen Selbst, und auf den Christus in voller Bejahung seiner Gabe hingewandt ist, wobei nun speciell das Leben Jesu als der Inhalt des Glaubens heraustritt, das nunmehr wie sein Sterben als des Menschen eigner Besitz bejaht werden kann, so dass aus ihm das Mitleben mit Christus folgt. Die Gedankenbewegung der Stelle ist folgende: zunächst wird der Antheil der Gemeinde an Christus nach seinem objektiven Thatbestand benannt, Vers 5, wie er ihr durch die Taufe zu Theil geworden ist. Diese ist das Abbild des Todes Jesu, τὸ ὁμοίωμα τοῦ θανάτου αὐτοῦ, mit dem sie zusammengewachsen ist, da sie ja darin, dass sie getauft ist, den dauernden Charakter ihres Lebens besitzt, worin auch der Antheil an Jesu Auferstehung liegt. Sodann wird die in's Innenleben der Gemeinde fallende Vermittelung dieser Gemeinschaft mit Christus dargelegt, und diess zunächst in Bezug auf Jesu Tod, Vers 6. Der Anschluss an denselben vollzieht sich in dem Erkenntnissakt, dass unser alter Mensch mit ihm gekreuzigt wurde, und in dieser Auf-

nahme der Einpflanzung in seinen Tod in dass bewusste Innenleben, wie sie in diesem Erkennen enthalten ist, vollendet sich das Mitgestorbensein mit ihm, nun erst ist es eine vollzogene Thatsache: ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, 8. Aus diesem nun auch innerlich gewordenen, zum eignen Erlebniss gestalteten Theilhaben an Jesu Tod erwächst ein neuer innerer Akt, welcher der Theilnahme an Jesu Auferstehung analog entspricht und sie analog bedingt, wie die Vers 6 genannte Erkenntniss das Theilhaben an seinem Tode, und dieser neue innere Vorgang ist der Glaubensakt, der des Lebens in Christo gewiss ist. πιστεύειν nennt somit auch hier wie überall den centralen Akt der Zuwendung zum Christus, und das singuläre in der Wendung besteht nur darin, dass die Bedeutung Jesu, die den Inhalt des Glaubens ergibt, in ihrem Endergebniss beschrieben ist auf dem Punkt, wo seine Gabe in den Besitz des Menschen übergegangen ist, so dass sein Leben zum Leben des Glaubenden wird. Dabei ist es für den Sprachgebrauch von πιστεύειν lehrreich, dass Paulus den innern Anschluss an den Tod Jesu nicht πιστεύειν sondern γινώσκειν nennt, 6, wohl aber für die Aneignung seines Lebens πιστεύειν braucht, 8. Die Folgen seines Todes bilden, so unentbehrlich und heilsam sie sind, doch nur die negative Vorbedingung seines Werks, erst von seinem Leben aus ergibt sich ein Verhalten zu Gott, das jene Völligkeit der Zuversicht und des Vertrauens in sich hat, wie sie das apostolische πιστεύειν zum Ausdruck bringt.

14.

Röm. 4, 17—21.

Vgl. Seite 306. Die Anknüpfung von κατέναντι οὗ ἐπίστευσεν θεοῦ τοῦ ζωοποιοῦντος an ὅς ἐστιν πατὴρ πάντων ἡμῶν beraubt jenes Satzglied aller pragmatischen Kraft, während die machtvolle Prädicirung Gottes ausser Frage stellt, dass dasselbe wesentlich in den Gedankengang eingreifen soll. Einmal reisst jene Verknüpfung das κατέναντι etc. heraus aus der Gen. 15 und 17 beschriebnen Situation im Leben Abrahams und versetzt es in die Gegenwart. „Er ist unser aller Vater" nennt das jetzt bestehende und bleibende Verhältniss Abrahams zu seinen Kindern, das er allerdings vor Gott besitzt, doch das ist ein selbstverständliches. Die Prädikate Gottes weisen in jenen Moment, da Gott Abraham zum Vater vieler Völker setzte. Sodann verliert die Aussage so ihren Gegensatz: vor Gott, nicht vor ihm selbst noch vor andern. Jetzt ist Abraham in offenbarem Thatbestand der Vater vieler Völker geworden, damals war er's desshalb, weil er es vor Gott war und nur desshalb.

Die beiden Schwierigkeiten, welche der Anknüpfung der Worte an das Schriftwort entgegenstehn, sind geringfügig. Paulus fährt nicht fort: vor mir, dem du geglaubt hast, sondern geht sofort über in die dritte Person, ein sehr natürlicher Wechsel. Nur der von der Schrift erzählte Spruch Gottes wird in direkter Anrede an Abraham wiedergegeben, seinen eignen erläuternden Zusatz legt Paulus dagegen nicht Gott in den Mund, sondern schliesst ihn als sein eignes Wort in dritter Person an. Sodann versetzt der Satz: angesichts des Gottes u. s. f. in jenen Moment, da Gott diess zu Abraham sprach, während nicht die Rede Gottes selbst, sondern das sie berichtende Schriftwort angeführt ist. Aber der Wegfall der Unterscheidung zwischen dem Wort Gottes an Abraham und dem Bericht der Schrift über dasselbe ist Paulus geläufig. Das Schriftwort versetzt ihn direkt in jenen Moment, da Gott solches sprach, vgl. Gal. 3, 8, wo die Schrift Abraham die Verheissung gibt.

Nach dem gangbaren Sprachgebrauch von παρ' ἐλπίδα würde παρ' ἐλπίδα ἐπίστευσεν heissen: er glaubte unerwarteter Weise, er oder man konnte nicht hoffen, dass er glauben werde. Hier dagegen bezieht sich das Hoffen, von dem ἐπ' ἐλπίδι und παρ' ἐλπίδα reden, nicht auf das Eintreten oder Nicht-eintreten des Glaubensakts, sondern auf das, was Inhalt und Objekt des Glaubens ist; das was Abraham glaubte, war ihm παρ' ἐλπίδα, womit nicht nur eine Aussage über objektive Verhältnisse gegeben ist, sondern subjektiv Abrahams Hoffen verneint wird, und zwar nicht nur vor, sondern im Glaubensakte selbst. Jene nur objektive Fassung von παρ' ἐλπίδα „hoffnungswidrig" hat allen Sprachgebrauch gegen sich, da dasselbe stets die Erwartung in denjenigen verneint, denen etwas παρ' ἐλπίδα widerfährt.

οὐ κατενόησεν, 19, würde nicht heissen: er zog seine Erstorbenheit nicht in Betracht; κατανοεῖν heisst nicht erwägen, überlegen; sondern es bezeichnet das zum Wahrnehmen gewordne Sehn, das zum Erkennen gewordene Denken, es fasst die erkennende Funktion in ihrem Ende und Resultat. Der Satz würde heissen: er sah und wusste nichts davon, dass sein Leib erstorben war. Auch Mth. 7, 3 heisst οὐ κατανοεῖν τὴν δόκον nicht: du bedenkst und erwägst nicht, dass du einen Balken hast, wodurch überdiess das Verhältniss beider Fragen, Vers 3 u. 4, in Konfusion zerfällt. Die zweite Frage mit ἤ eingeleitet setzt die Negation der ersten voraus und eröffnet auf Grund der Ablehnung der ersten Frage eine zweite Möglichkeit, was voraussetzt, dass nicht die erste Frage schon vom Bewusstsein um den eignen Balken spricht. οὐ κατανοεῖς

heisst auch dort: du nimmst nicht wahr und merkst nichts davon, oder wenn du diese Blindheit ablehnst und dir bewusst bist, dass du einen Balken im Auge hast, wie kannst du dann zu deinem Bruder sagen etc.? Für Abraham ergibt darum jenes *οὐ κατενόησεν* einen Gedanken von sehr zweifelhafter Wahrheit, auch ohne alle unbefugte Einmischung der Zweifel Abrahams. Konnte Paulus sagen: er erkannte nicht, dass er erstorben war? Sodann hat Paulus das Prädikat erstorben selbständig gestellt als die Qualität, in welcher Abraham seinen Leib wahrnimmt oder nicht wahrnimmt. Im letztern Fall ruft der Gedanke einem Gegensatz: als erstorben nahm er ihn nicht wahr, als was denn? als lebendigen? Dazu ist der reelle Gedanke der Stelle der direkte Gegensatz. *οὐ* hat exegetisch keinen Platz im Satze und das Eindringen desselben bezeugt nur diess, dass die Eigenart des Paulinischen Glaubens der griechischen Kirche früh auffällig und unverständlich war. Die Meinung, die Erinnerung an Gen. 17, 17 habe das *οὐ* entfernt, ist wenig wahrscheinlich. Dem Anstoss an der Glaubenskraft, die Paulus hier von Abraham aussagt, war mit der Streichung des *οὐ* nicht geholfen, sie bleibt ohne dasselbe nicht weniger stark und gross; dazu hätte auch *μὴ* vor *ἀσθενήσας* gestrichen werden müssen, damit etwa ein Gedanke wie der entstehe: wenn er sich selbst ansah da wurde er schwach, aber an der Verheissung Gottes richtete er sich auf. Dergleichen hat kein Text gethan. Der Einwand, Paulus hätte schreiben müssen: er erkannte zwar seinen eignen Leib als erstorben, zweifelte aber an der Verheissung Gottes nicht, das *μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει* habe in dem Satze keine logische Stelle, übersieht, dass für Paulus die Einsicht in die Erstorbenheit zum Glaubensakt selbst gehört als dessen erstes wesentliches Moment. Jenem Wunsche entsprechend hätte Paulus dann geschrieben, wenn ihm die Wahrnehmung des eignen Tods ein Gegensatz zum Glauben wäre, dieser baut sich aber auf jene auf; darum ist die erste Folge, die aus dem *μὴ ἀσθενῆσαι τῇ πίστει* erwächst und in der es sich bethätigt: *κατενόησεν*, die freilich nicht für sich allein, sondern nur zusammen mit dem, was „gegen die Verheissung Gottes hin", *εἰς τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ*, geschah, den Glaubensakt ergibt. Für *εἰς*, das in ungewöhnlicher Weise den Beziehungspunkt zu *διακριθῆναι* ergibt, erschöpft man mit Abstraktionen wie: in Bezug, in Hinsicht auf u. dgl. ein Denken wie das des Paulus nicht. Er hat im vorangehenden Abraham sich selbst zugewandt gedacht; nun kehrt er ihn ab von sich und wendet ihn auf die Verheissung Gottes hin. Hätte er Gott den Glauben versagt, so wäre die Folge der Glaubensverweigerung Zerspaltung ge-

wesen; schlechthin hätte er sich von Gottes Wahrheit, Grösse und Güte doch nicht lösen können, sie hätten als Macht sein Bewusstsein beherrscht; in der ἀπιστία aber läge ein Widerstreben gegen sie, eine Negation derselben, also entstünde aus ihr der innere Riss. Zerrissenheit ist Schwäche, darum tritt zu διεκρίθη ἐνεδυναμώθη in Antithese, das zugleich zu ἀσθενήσας den Gegensatz bildet. Damit erhält auch der Dativ τῇ πίστει eine leichte Doppelbeziehung; gegenüber διακριθῆναι τῇ ἀπιστίᾳ bezeichnet er den Glauben als die Kraftquelle für Abraham, gegenüber ἀσθενῆσαι τῇ πίστει bezeichnet er den Glauben als das gekräftigte. Beides fällt sachlich zusammen und wird darum von Paulus auch zusammengedacht. Die Kräftigung des Glaubens ist die Kräftigung Abrahams; dieser wird durch das Starkwerden seines Glaubens stark. Die Participien nennen den Akt, in dem Abraham seine Kraft bethätigt und den er nur als ἐνδυναμωθεὶς τῇ πίστει vollbringen kann. Das nachfolgende πληροφορηθείς zeigt, dass die Bestimmung: Gott Ehre gebend nicht einen Rückblick auf den vollendeten Glaubensakt darstellt, der vom Standpunkt des Beobachters aus ein Urtheil über seinen Werth abgäbe. Der Glaube besteht vielmehr darin, dass der Mensch Gott Ehre gibt, wobei in δόξα auch hier beides zusammengeschlossen ist: die reale Gottesherrlichkeit und deren Reflex im Bewusstsein und Verhalten des Menschen. In der Glaubensverweigerung negirt der Mensch Gott seine Herrlichkeit.

15.

Röm. 4, 2.

Vgl. Seite 317. Man wird in Röm. 4, 2 niemals einen Paulinischen Gedanken finden, wenn die Worte ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν in die mit εἰ begonnene Folgerung einbezogen werden, so dass aus der vorausgesetzten Rechtfertigung Abrahams aus Werken geschlossen würde, in diesem Falle habe er keinen Ruhm bei Gott. Dass δικαιοῦν hier wie überall den richterlichen Spruch Gottes bezeichnet, kann nicht fraglich sein; wer aber von Gott auf Grund seiner Werke gerecht gesprochen ist, der hat ein καύχημα und zwar πρὸς θεόν. Es war eine wunderliche Unklarheit, wenn z. B. Meyer sagte: der aus Werken gerechtfertigte könnte nicht sagen, Gott hat mich gerechtfertigt, als wäre er überhaupt gerechtfertigt, wenn ihn nicht Gott gerecht gesprochen hat. Die Negation des καύχημα und die Bejahung der Rechtfertigung aus Werken sind unvereinbar; Paulus hat Gerechtigkeit der Werke und καύχημα untrennbar zusammengedacht. Folglich ist das aus dem hypothetischen Vordersatz er-

schlossene: ἔχει καύχημα, und ἀλλά setzt nicht die Folgerung fort, sondern stellt dieser den realen Thatbestand entgegen. Was immer Abraham an Ruhm besitzen mag, was immer er vor den Menschen gelten mochte, zu Gott hin, als er vor Gott stand, hatte er keinen Ruhm, wie diess dadurch gewiss und offenbar ist, dass ihm die Schrift keinen solchen zuschreibt, vielmehr erzählt, dass er die Gerechtigkeit glaubend als Geschenk der Gnade erlangt hat. Weil die Schrift nichts weiss von einem καύχημα Abrahams vor Gott, so fällt die ganze Hypothese von der Rechtfertigung desselben aus Werken dahin. Dieser Gedanke ist für Vers 2 auch durch die mit γάρ angeschlossne Erörterung, 3 ff., gefordert, die nicht auseinandersetzt, wie so die Werkgerechtigkeit kein καύχημα vor Gott ergäbe, sondern lediglich diess, dass Abraham aus Glauben durch Gnade gerecht wurde und folglich kein καύχημα vor Gott besass.

16.

ἀκοή und ὑπακοή πίστεως.

Vgl. Seite 319 u. 337. Wird auch in ἀκοή oft nicht nur an den Akt des Hörens gedacht, sondern zugleich an das Gehörte, so geht doch der Begriff Hören im Worte niemals unter; Predigt, Verkündigung heisst es nicht. Wenn die Sept. z. B. Jes. 53, 1 שְׁמוּעָה mit ἀκοή wiedergibt, so beweist diess keinen Sprachgebrauch für ἀκοή in der Bedeutung Predigt, sondern nur diess, dass der Uebersetzer bei שְׁמוּעָה auch an den Akt des Hörens dachte und das Wort etymologisch möglichst genau wiedergab. Dass Paulus ἀκοή aktiv denkt, stellt Röm. 10, 14 ff. ausser Zweifel, da er dasselbe von ῥῆμα Χριστοῦ unterscheidet. Die ἀκοή ist nicht selbst das Wort, sondern entsteht durch das Wort. Die genetische Folge der Vorgänge, die substantivisch benannt lautet: πίστις, ἀκοή, ῥῆμα Χριστοῦ wird zuerst verbal bestimmt und lautet in dieser Fassung: πιστεῦσαι, ἀκοῦσαι, κηρύσσειν, ἀποσταλῆναι. Das κήρυγμα der Ausgesandten wird durch ῥῆμα Χριστοῦ, das ἀκοῦσαι durch ἀκοή, das πιστεῦσαι durch πίστις wiederholt. Zweifellos schwebt ihm dabei den Ausdruck gestaltend Jes. 53, 1 vor, aber ἀκοή bedeutet ihm auch dort nicht Predigt, sondern ein Hören fand er in jener Stelle geweissagt; er entnimmt ihr diess, dass Israel zwar im Besitz eines Hörens ist, aber dennoch nicht zum Glauben kömmt, weil das ἀκούειν nicht zum ὑπακούειν wird. Auch der Gedankengang von Gal. 3, 2 ff. verträgt keinen andern Begriff. Paulus stellt dort den Geistesempfang ἐξ ἀκοῆς πίστεως in Ana-

logie mit dem, was Gott an Abraham gethan hat, den Gott nicht aus Predigt über den Glauben, auch nicht aus einer Glauben wirkenden Predigt, sondern aus Glauben gerechtfertigt hat, damit wir die Verheissung des Geists empfangen, nicht durch Predigt vom Glauben sondern durch Glauben, 14. Dieser Schlusssatz der Erörterung greift deutlich auf Vers 5 zurück; er zieht das Resultat derselben, welches nun die Uebereinstimmung zwischen dem was Gott an Abraham that, und dem was die Gemeinde erfahren hat, zur Darstellung bringt, so dass sich die der Gemeinde zu Theil gewordene Gabe als Erfüllung der Abrahamsverheissung ergibt. Dieser Gedankengang macht klar, dass in Vers 2 und 5 der Glaube den Hauptbegriff bildet und auch dort der Geistempfang auf ihn zurückgeführt wird. Das weist darauf, dass in ἀκοή nicht ein der πίστις selbständig gegenüberstehender Begriff gedacht ist, sondern ein Vorgang, der unmittelbar zur πίστις gehört und in ihr sich vollzieht, und diess ist das Hören. Damit wird nicht nur der Gegensatz zu den ἔργα νόμου scharf und prägnant, sondern anch der Gebrauch von ἐκ wird durchsichtig. Paulus braucht ἐκ nicht für entferntere kausale Relationen, sondern stets für die direkte Ursache, die ihre Wirkung unmittelbar aus sich hervorgehen lässt. Den Geist empfängt man nicht „aus" der Predigt, sondern durch sie, hier hätte nur διά seine Stelle. Nicht einmal die ἀκοή wird „aus" dem Worte abgeleitet, sondern kömmt διὰ ῥήματος, Röm 10, 17, zu Stand. Zum Geistempfang hat das Wort vollends nur eine vermittelnde Stellung; wohl aber ist der Glaube und das in ihm enthaltene Hören derjenige Akt, der unmittelbar zu demselben wirksam wird.

Diese Fassung von ἀκοὴ πίστεως wird dadurch gestützt, dass Paulus auch ὑπακοὴ πίστεως gebildet hat. Nur dogmatische Formeln, die nicht völlig mit dem Gedanken des Apostels kongruent gewesen sind, haben die Ablösung des Gehorsams vom Glauben, sei es als dessen Folge oder als ihm geleistet, bewirkt. Wenn Paulus Röm. 1, 5. 16, 26 das durch die göttliche Offenbarung und durch seine Apostelsendung zu erzielende Resultat als ὑπακοὴ πίστεως beschreibt, so ist auch hier Glaube der Hauptbegriff; diesen will ja der ganze Brief darstellen als das der That Gottes in Christo entsprechende und von ihr geforderte Verhalten; auf ihn und auf nichts anderes als auf ihn zielt nach dem ganzen Brief der göttliche Wille hin. Darum kann ὑπακοή nur den Glauben selbst charakterisiren nach seinem Wesen und Werth. Das Gehorchen liegt im Glauben ebenso unmittelbar als das Hören. Als Gehorsam wird er beschrieben, weil er in seiner Unerlässlichkeit und Würde gefasst werden

soll. Das ist das grosse Ziel der Apostelarbeit, dass durch sie der Heide glaubend Gott unterthan wird. Röm. 10, 16 ist auch hiefür eine beweisende Parallele. Von den einander bedingenden Erfordernissen zu jener Anrufung Gottes, die der Errettung theilhaft macht: Sendung, Verkündigung, Hören, Glauben, sind auch für Israel die erstern gegeben, die Boten sind zu ihnen gesandt, sie haben gehört, 18, aber nicht gehorcht, 16. Und nun wird das *οὐχ ὑπακοῦσαι* belegt durch das Schriftwort, welches von dem *οὐ πιστεῦσαι τῇ ἀκοῇ* spricht. Beides ist für Paulus identisch: der *πιστεύσας* ist der *ὑπακούσας*, durch dieses kömmt jenes zu Stande. Von *ὑπακούειν τῇ πίστει*, Act. 6. 7, ist das Paulinische *ὑπακοὴ πίστεως* insofern unterschieden, als jenes das Werden des Glaubens zerlegt in zwei Momente, in die *πίστις* einerseits, das Eingehn der Persönlicheit in dieselbe andrerseits. Paulus lässt den Glaubensakt ungetheilt; dasselbe Verhalten, welches vertrauender Anschluss an Christus ist, ist zugleich fügsame Unterordnung unter Gottes Wille und Werk.

17.

2 *Kor.* 4, 13.

Vgl. Seite 348. Neben die Herrlichkeit seines Apostelberufs, die ihn zum Diener des neuen Bundes macht, hat Paulus ihr Gegenbild, seinen Leidenslauf, gestellt. Diesen hat er allein zu tragen, die Korinther nehmen an ihm nicht Theil, vielmehr wird in ihnen Christi Leben wirksam, in ihm dagegen Christi Tod. Aber so different die Gestalt ihres Lebens ist, eines hat er mit ihnen gemein: denselben Geist des Glaubens. In seiner Situation, da er den Genuss des Lebens Christi mit seinem innern Reichthum und seiner sieghaften Kraft entbehrt und von Jesus nur die eine Wirkung erfährt, dass er ihn hineinzieht in seinen Leidens- und Todesweg, ist er auf Glauben gewiesen. Zu ihm ist er aber auch göttlich befähigt; denn er hat auch in seiner Lage jene Gabe, die als Angeld und Erstling des göttlichen Erbes von Christus aus dem Menschen zufliesst: Geist. und dieser bethätigt sich auch in ihm als Glaubensgeist. Und darin besteht die Gemeinsamkeit zwischen ihm und ihnen bei aller Verschiedenheit ihrer Situation. Denn auch für sie vermittelt sich die Wirksamkeit des Lebens Jesu in ihnen durch Geist und durch Glauben, genauer dadurch, dass der Geist in ihnen als Glauben wirkend und erhaltend *πνεῦμα πίστεως* wird. Indem so dasselbe Princip, das in ihnen wirksam ist zum Genuss des Lebens Christi, auch in ihm wirksam ist, besitzt er

den Antrieb und die Kraft zur Fortführung seiner Apostelarbeit mitten in seinem konstanten Sterben; weil auch er glaubt wie sie, darum redet er. Dadurch dass er in seiner Situation das Motiv zu seinem Reden nur im Glauben schöpfen kann, der mitten im Sterben vom Leben zeugt, ist seine Stellung dem Schriftwort konform, das im Glauben der Rede ihren Grund gibt. Diese Glaubensübung, in der er mit ihnen eins ist, ruht in der Gewissheit, dass er, der die Tödtung Christi tragen muss, nicht anders als sie, die jetzt schon sein Leben geniessen, mit Jesus auferweckt vor Gott stehen wird. Eine Vergleichung zwischen dem Glauben des Apostels und des Psalmisten kann man nicht in der Stelle finden, ohne dass ihr Kontext zerrissen wird. Sie vergleicht sowohl vorher als nachher das Loos des Paulus ausdrücklich mit demjenigen der Gemeinde, vorher nach seinem Gegensatz, Vers 12, nachher nach seiner Selbigkeit: auch uns mit euch, 14. Das τὸ αὐτό muss seinen Beziehungspunkt im vorangehenden haben und kann ihn nicht erst nachträglich empfangen, wodurch es zunächst einfach unverständlich würde, und es hat ihn um so sicherer dort, weil das vorangehende die Stellung der Gemeinde und diejenige des Apostels zu Christus in Antithese stellt. Der Uebergang von der gegenwärtigen Verschiedenheit dessen, was sie von Christus her erfahren, zur endgültigen Gleichstellung im Besitz seines Auferstehungslebens vermittelt sich in der Selbigkeit ihrer Glaubensstellung, die im Besitz desselben Geistes begründet ist, womit zugleich der Grund bezeichnet ist, wesshalb er in seiner Apostelarbeit mitten im Leiden und Sterben aufrecht bleibt. Der Gedanke, es wäre ein geringfügiges Lob des Paulinischen Glaubens, wenn er sagen würde, er glaube nicht weniger als sie, bleibt sehr auf der Oberfläche. Gerade die Selbigkeit ihres Glaubens bei der Verschiedenheid ihrer Stellung setzt die Kraft seines Glaubens in's Licht; ein anderes ist's zu glauben im Genuss des Lebens Christi und zu glauben unter der Wirkung seines Todes. Das ist seines Glaubens Bewährung, dass auch er, καὶ ἡμεῖς, in seiner Lage glaubt.

18.

Röm. 12, 6.

Vgl. Seite 380. Unter den mannigfaltigen Formen der christlichen Thätigkeit, welche der umfassenden Regel unterstellt sind, dass sie dem individuellen Maass des Glaubens zu entsprechen haben, Röm. 12, 3, hat Paulus die Prophetie noch in specieller Weise vom Glauben abhängig gemacht. Sie ist in

besondrem Maasse mehr als Diakonie und Lehre Empfang göttlicher Gabe, wie sie denn dem Wunder verwandt ist. Darum ist nicht nur überhaupt ihr Entstehn durch Glauben bedingt, sondern auch Inhalt und Art der dem einzelnen gewährten Prophetie ist dem Maasse seines Glaubens von Gott angepasst. Der Verbalbegriff, welcher den Satz beherrscht, ist zunächst derjenige des Habens; allerdings lösen sich die folgenden Glieder der Aufzählung von demselben und gehen in Imperative über, und ein solcher liegt auch schon hier vor. Aber der Imperativ fordert nur die Bewahrung des empfangenen Besitzes und im ersten Gliede ist das ἔχοντες noch regirender Begriff, wie denn κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως der vorangehenden allgemeinen Bestimmung κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν genau entspricht. Der Satz: haben wir Prophetie, so haben wir sie im Verhältniss zum Glauben, nennt folglich zunächst die göttliche Regel, welche die Zutheilung der prophetischen Offenbarung bedingt. Und nach dieser Seite hin hat die Bestimmung nichts auffälliges. Es liegt dieselbe Begrenzung des göttlichen Wirkens in das Maass des menschlichen Glaubens vor, wie wenn die Heilung und Hülfe dem Menschen wiederfährt „nach seinem Glauben", nur hier in Bezug auf Gottes Rede, dort in Bezug auf ein göttliches Handeln, und einer Umdeutung von πίστις die es zur Bezeichnung des Lehrinhalts der Schrift oder des apostolischen Worts macht, mit welchem die Prophetie stets in Uebereinstimmung zu bleiben habe, bedarf es nicht. Allein Paulus macht diese göttliche Regel zugleich deutlich als Norm für das eigne Verhalten des Propheten geltend, und in den Indikativ: so haben wir sie, tritt zugleich die Mahnung: so sollen wir sie haben. Die folgenden Glieder der Aufzählung enthalten unverkennbar eine Mahnung an den, welcher die Gabe besitzt. Somit wie Gott die dem Propheten verliehne Prophetie in Uebereinstimmung setzt mit seinem Glauben, so hat auch der Prophet selbst diese Uebereinstimmung zu wahren. Sachlich am leichtesten wäre der Gedanke, dass Paulus an die pädagogische Rücksicht auf den Glaubensstand der Gemeinde dächte, dem sich die Mittheilung neuer Offenbarung in liebender Weisheit anzupassen hat. Aber die Beziehung der πίστις auf den Glauben der Hörenden durchbricht den Kontext hart. Die „uns" gegebene Gnade bedingt Art und Verwendung des Charisma und alle folgenden Glieder nennen diesem Oberbegriff entsprechend den eignen Besitz des Begabten, den er fruchtbar zu machen hat. Erinnert man daran, dass die Helligkeit, Innigkeit und Macht der prophetischen Rede vom Maasse des Glaubens abhängt, so ist allerdings eine solche

Korrespondenz vorhanden, aber dieselbe wird sich unmittelbar herstellen, ohne dass sie zum Gegenstand der Mahnung werden muss. Die Weisung wird nicht auf die Aussprache und Kundgebung der Prophetie, sondern auf deren Empfang zu beziehen sein, wobei an 1 Kor. 14, 1 zu erinnern ist: es gibt auch in Hinsicht auf die Prophetie ein ζηλοῦν τὰ πνευματικά, und wobei weiter 1 Kor. 14, 24 ff. in Betracht zu ziehen ist, wonach die Prophetie in den Verkehr mit den einzelnen Persönlichkeiten hineintritt und nicht nur auf das Gesammtgeschick der Gemeinde gerichtet ist. Der prophetisch Begabte soll sich dessen bewusst sein, dass die Erleuchtung, die er empfängt, von seinem eignen Glauben abhängt, und darum mit vollem, starkem Glauben in den Situationen, die sein prophetisches Eingreifen anrufen, an Gott sich bittend wenden. Der zu vermeidende Fehler liegt dann nicht in einem Hinausgreifen über die Analogie des Glaubens, da er nicht mehr Prophetie empfängt als seinem Glauben entspricht, wohl aber im Zurückbleiben hinter dem, was ihm an Erleuchtung zugänglich wäre, wenn er glaubte. So bleibt die Mahnung in Uebereinstimmung mit den folgenden Gliedern, welche sämmtlich darauf weisen, dass die Gabe nicht brach liegen darf, sondern gebraucht werden muss. Nun ist die Prophetie als Rede Gottes nicht eine menschliche Arbeit, wie διακονία διδασκαλία παράκλησις u. s. f., aber in ihrer Abhängigkeit vom Glauben tritt auch in ihren Besitz ein Willensmoment und das ist die mahnende Seite an der Aussage, dass der Prophet die Weissagung im Verhältniss zum Glauben habe. Zugleich ist die Stelle sehr instruktiv dafür, wie sich Glaube und Treue für den apostolischen Gedanken identificiren, da hier das Maass des Glaubens unmittelbar auch das Maass der Treue ergibt.

19.

ὑπόστασις.

Vgl. Seite 474. In ὑπόστασις geht der Begriff »Stehn" niemals verloren. Auch seine abstraktere Wendung, in der es die Wurzel unseres Substanz geworden ist, geht vom Stehen aus im Gegensatz zum Schein, der sich auflöst und verschwindet, oder zu jenen Wirkungen der Dinge, die an diesen haftend nicht zu selbständigem Bestande gelangen. So sagt Philo: αὐγὴ καθ' ἑαυτὴν ὑπόστασιν οὐκ ἔχει, ῥεῖ δ' ἀπὸ τῶν προτέρων ἄνθρακος καὶ φλογός, 2, 504, 38; ἰδίαν ὑπόστασιν ἔχειν 2, 505, 35; τὰ τοῦ σώματος πλεονεκτήματα πρὶν ὑποστῆναι φθείρεται τῆς σωματικῆς οὐσίας ἀεὶ ῥεούσης 1, 257, 22 etc. Der Akt des Stehens

verbindet sich leicht mit dem Gedanken an das, was besteht, so dass ὑπόστασις das Wesen der Dinge, das ihren bleibenden Bestand ausmacht, nennt, so Hebr. 1, 3, vgl. ὁ νοητῆς ὑποστάσεως κόσμος, Philo 1, 649, 14 etc. Dahin dürfte auch Sap. 16, 21 gehören, wofern dort der Genitiv σου zu streichen ist; den mannigfachen Wandlungen des Manna stellt dann ἡ ὑπόστασις sein ursprüngliches, bleibendes Wesen entgegen, welches in seiner Süssigkeit die Süssigkeit Gottes offenbart. Der Uebergang vom Bestehn zum Wesen ist eben so einfach, als wenn z. B. Polyb das, was beim Schwemmen des Erzes im Sieb zurückbleibt, αἱ ὑποστάσεις oder ἡ ὑπόστασις nennt, 34, 9, 10, vgl. unser „Satz".

Auf geistiges übertragen hat ὑποστῆναι den Begriff des zähen, muthigen, gegen Furcht und Schmerz unempfindlichen Standhaltens, unserm „Ausstehen" analog, oder mehr aktiv denjenigen des wagenden, unternehmenden Muths, unserem „sich unterstehen" parallel. ὑποστῆναι wird in solchem Gebrauch transitiv, vgl. ὑποστῆναι καρτερῶς πάντα κάματον, Philo 1, 185, 26; ἄθλους ὑποστῆναι Philo, 2, 557, 39; γενναίως τὸν πόλεμον τοῦτον Pol. 1, 6, 7; τοὺς ὑπεναντίους Polyb. 1, 17, 12; πόνους Jos. A. 3, 2, 3; τὴν χρείαν ταύτην Pol. 15, 31, 6; τὰ παραινεθέντα ὑπὸ τοῦ βασιλέως ποιήσειν ὑπέστησαν Jos. A. 10, 4, 3; ὀλίγην αὐτῷ τιμὴν ὑφίστασθαι τῶν τελῶν Jos. A. 12, 4, 4; ὑποστησάμενοι ποιήσασθαι τὴν τράπεζαν Jos. A. 12, 2, 9. Daher hat ἀνυπόστατος nicht nur den Begriff: was nicht steht, haltlos und grundlos ist, vgl. Pol. 1, 5, 3, sondern gewinnt auch passiven Begriff: unerträglich, nicht auszuhalten, vgl. Pol. 4, 8, 10. Jos. B. J. 1, 6, 5. etc. Ueber diesen verbalen Gebrauch geht ὑπόστασις in Stellen wie Pol. 6, 55, 2. 4, 50, 10. Jos. Ant. 18, 1, 6 nicht hinaus; Zuversicht heisst das Wort in keiner derselben, so traditionell ihre Citation in den Kommentaren als Beleg für den Begriff Zuversicht geworden ist.

Im Gebrauch der Septuaginta ist zunächst diess deutlich, dass auch ihr der Begriff Stehen im Wort die Hauptsache ist. Sie braucht es für מעמד Ps. 68, 3, קים Hiob 22, 20, יקום Deut. 11, 6, מצב 1 Sam 13, 23. 14, 4. Ez. 26, 11, הצב Nah. 2, 7, vgl. 1 Sam. 13, 21. Da will sie überall den Gedanken der Stellung, des Bestehns ausdrücken, vgl. den Eintritt von ὑπόστασις für סוד Jer. 23, 22. Bestehn, Existenz wird sie auch dann im Sinne haben, wenn sie חלד durch ὑπόστασις gibt, vgl. Ps. 138, 15. In Deuteron. 1, 12 Φέρειν τὸν κόπον ὑμῶν καὶ τὴν ὑπόστασιν ὑμῶν καὶ τὰς ἀντιλογίας ὑμῶν wird der

Ausdruck an ὑποστῆναι τοὺς πολεμίους u. s. f. angeschlossen sein, so dass ὑμῶν einen object. Genit. ergibt, zugleich mit Bindung an מִשְׁאַכֶם.

Vom Begriff des muthigen Standhaltens aus bot sich das Wort zur Wiedergabe von תקוה, Ez. 19, 5. Ruth 1, 12, und תוחלת dar, Ps. 38, 8, in Parallele mit ὑπομονή; vgl. ὑποστῆναι für יחל Mich. 5, 7. Diese Verwendung des Worts ist vom griechischen Sprachgebrauch etwas abweichend, sofern der Grieche die gegen Druck und Schmerz oder in Arbeit und Anstrengung bethätigte Widerstandskraft im Auge hat, während hier das beharrende feste Stehn auf die Erwartung von Gütern und Hülfe bezogen ist, sie enthält aber keine grössere Umbiegung des Worts, als sie z. B. gleichzeitig ὑπομονή erfährt, nur dass für dieses ein fixirter Sprachgebrauch zu Stande kömmt, für ὑπόστασις dagegen nicht.

Auch der Uebersetzer der Salomonischen Psalmen hat ὑπόστασις verwandt, 15, 7. 17, 26. Er sagt vom Davidssohn, er werde die Sünder aus dem Erbe verstossen, den Uebermuth derselben zerschlagen wie Töpfergeräth, mit eiserner Ruthe zerschmettern ihre ganze ὑπόστασις. Da ist ὑπόστασις nicht nur ein subjektiver Begriff, Hoffnung, Zuversicht. Die eiserne Ruthe ist nicht nur gegen geistige Vorgänge gekehrt, sondern trifft die Personen in ihrer trotzigen, mächtigen, reichen, sorglosen Position und es wird mit Wellhausen zu übersetzen sein: „ihren Bestand." Analog wird 15, 7 gesagt, dass Feuerflamme und Zorn vom Angesicht des Herrn ausgehn, ὀλοθρεῦσαι πᾶσαν ὑπόστασιν αὐτῶν.

Die nächstverwandte Parallele zu Hebr. 11, 1, die mir bekannt ist, gibt Ps. Esr. 8, 36: substantiam operum bonorum habere, ὑπόστασιν ἔργων ἀγαθῶν ἔχειν.

Die Formel ist darum interessant, weil sie einen sachlichen Genitiv bietet. Auch hier nöthigt nichts dazu den Begriff stehen als erloschen zu betrachten, vielmehr wird jenes τίς ὑποστήσεται, Sept. Ps. 129, 3, zu vergleichen sein. Gute Werke machen, dass der Mensch vor Gott besteht; wer sie hat, hat einen festen, gesicherten, unverlierbaren Stand vor ihm. Das gibt freilich auch Zuversicht, aber ὑπόστασις nennt nicht nur sie, sondern das reale Verhältniss, in welches der Mensch durch seine guten Werke zu Gott tritt.

Auch 2 Kor. 11, 17 ist ὑπόστασις mit einem Genitiv verbunden: αὕτη ἡ ὑπόστασις τῆς καυχήσεως. Hier die Bedeutung Zuversicht einzuschieben ist lediglich Nothbehelf, da das Wort so zu einem Anhängsel wird, welches καύχησις nicht bereichert

und die Rede somit lediglich schwächt. Und was soll αὕτη? Dasselbe weist darauf, dass die ὑπόστασις ein offenkundiger, den Lesern vor Augen liegender Thatbestand ist, eine That, nicht eine Empfindung und Stimmung. Das nächstliegende dürften Verbalverbindungen sein, wie ὑποστὰς πάντα δρᾶσαι καὶ παθεῖν, Jos. A. 12, 11, 2, τὰ μέγιστα ὑφίσταστθαι, A. 12, 6, 3 etc., so dass ὑπόστασις τῆς καυχήσεως den Verbalgedanken ὑποστῆναι καυχήσασθαι in sich trüge. Die Deutung: in dieser Sache des Rühmens, ist zu abstrakt; ὑπόστασις benennt diese Sache als ein Wagniss, ein Unterfangen. Er »untersteht sich", sich zu rühmen — das Richtige dürfte auch hier sehr nahe liegen — und handelt, in dem er sich das herausnimmt, als ein Thor. Nun ist auch αὕτη völlig durchsichtig; dass er sich kühn und unverhohlen in die Position dessen stellt, der sich rühmt, das sehen die Leser. 2 Kor. 9, 4 empfiehlt eine analoge Fassung; auch dort ist die ὑπόστασις durch αὕτη aus dem Innenleben des Apostels herausverlegt und als wahrnehmbarer Thatbestand bezeichnet. Er hat den Macedonen gesagt, sie sind in Achaia bereit; das ist seine ὑπόστασις, das was er sich herausgenommen hat, sein Unterfangen, und darin hofft er nicht beschämt zu werden, wenn nun die Macedonen mit ihm nach Korinth kommen.

Für Hebr. 3, 14. 11, 1 ist der Gedanke Stehn schon durch den Gegensatz von ὑπόστασις zu ὑποστολή einerseits, 10, 39, zu ἀποστῆναι, womit der Unglaube 3, 12 definirt wird, andrerseits, sicher gestellt, vgl. πεσεῖν 3, 14 παραπεσεῖν 6, 6 παραῤῥυῆναι 2, 1. So unrichtig und so richtig es ist, ἀπόστασις 3, 12 als Verzagtheit zu definiren, gerade so falsch und wahr ist die Anmerkung: ὑπόστασις heisse in 3, 14 und 11, 1 Zuversicht. Der Ausdruck wird aber nicht an das transitive ὑποστῆναί τινα oder τι anzuschliesen sein; denn kraft des ὑπό erhält das Objekt des ὑποστῆναι unvermeidlich die Eigenschaft einer Last, welche die Tragkraft in Anspruch nimmt, sondern aus dem intransitiven ὑποστῆναι, Stellung nehmen, fest hinstehn erwachsen, wobei nun der Genitiv Grund und Ziel dieser festen Stellungnahme nennt. Für den Genitiv ist zu vergleichen ὑπομονὴ ἔργου ἀγαθοῦ Röm. 2, 7.

Der ὑπόστασις ist ἡ ἀρχή zugeschrieben, 3, 14, nicht weil sie als unvollkommen charakterisirt werden soll, da der Vers keinen Tadel enthält, sondern lediglich die christliche Aufgabe nennt, wie sie sich allen stellt; auch ist nicht auf eine frühere Zeit zurückgewiesen, da sie noch standen, während sie jetzt nicht mehr stehn. Der Anfang erhält seine Deutung durch das Ende, auf das mit μέχρι τέλους hingewiesen ist. Die Stellung, in die

sie zu den gehofften Gütern getreten sind, ist noch nicht das Endgültige, weil sie noch nicht der Genuss der Güter ist, so gewiss sie in ihrer ὑπόστασις Christi theilhaft geworden sind. Darum sind jene noch ἐλπιζόμενα und die ὑπόστασις selbst ist ἡ ἀρχή, desshalb muss sie fest gehalten werden, und wird, nicht bewahrt, werth- und fruchtlos, ja zum tiefen Fall. Insofern wirkt in der Wahl des Worts der griechische Sprachgebrauch zweifellos mit, der in ὑπόστασις den ernsten, zu Kampf und Anstrengung bereiten Stand bezeichnete.

SACHREGISTER.

SCHRIFTSTELLEN,

die eingehender erörtert sind.

KORREKTUREN.

Seite 16, Zeile 4 von unten statt טְשְׁפָּט: מִשְׁפָּט.
" 19, " 3 " " " Umwandelbarkeit: Unwandelbarkeit.
" 27, " 3 " " " sicht: sich.
" 34, " 12 " " " לְהוֹ: לְהוֹן.
" 35, " 6 " " " אֶשְׁתְּכַחָה: אִשְׁתְּכַח.
" 36, " 1 von oben " tren: treu.
" 59, " 13 von unten " aneinander: an einander.
" 63, Anmerk. Zeile 5 von oben statt 3, 88, 8: 3, 33, 8.
" 68, " statt *τίστις*: *πίστις*.
" 71, Zeile 15 von oben statt bespricht: spricht.
" 72, Zeile 14 von unten statt כֶּאֱמֶת: בֶּאֱמֶת.
" 72, " 7 " " " 79, 1: 73, 11.
" 73, " 3 " " " 6, 54, 13—14: 6, 56, 13—14.
" 74, " 13 " " " 22, 4, 4: 22, 4, 3.
" 75, " 5 " " " 3, 64, 4: 3, 64, 11.
" 77, " 17 " " streiche 2, 52, 4.
" 78, " 1 von oben statt 5, 27, 7: 5, 72, 7.
" 86, " 11 von unten " charakterisch: charakteristisch.
" 88, " 1 " oben " iebe: liebe.
" 99, " 2 " unten " In: Im.
" 105, " 10 " oben streiche: vielfältigen.
" 213, " 3 " " statt glauben: Glauben.
" 223, " 12 " unten " da: du.
" 231, " 10 " oben " derselbet: derselbe.
" 241, " 14 " unten " werde: werden.
" 262, " 13 " " " עוֹבְרָי: עוֹבְדֵי.
" 264, " 10 " " " st: ist.
" 269, " 11 " oben " 2, 12: 2, 19.
" 387, " 14 " unten " st: ist.
" 387, " 13 " " " inächster: nächster.
" 391, " 15 " " " iegt: liegt.
" 392, " 15 " " " bedürfte: bedurfte.
" 414, " 9 " oben " Gen. 18, 7: Gen. 18, 17.
" 464, " 2 " unten streiche 3 cf.

Schlatter
der glaube im
neuen testament
38720

Elliott

M. Barth

OF

LE